



Antônio Wagner Veloso Rocha

Heidegger: da pergunta pela filosofia
à essência da poesia

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia
CTCH – Centro de Teologia e Ciências Humanas

Rio de Janeiro, outubro de 2005.



Antônio Wagner Veloso Rocha

**Heidegger: da pergunta pela filosofia à
essência da poesia**

**Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa
de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio.
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo
assinada.**

Prof. Paulo César Duque-Estrada

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Edgar Lyra de Brito Neto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Evando Batista Nascimento

Departamento de Letras – UFJF

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de outubro de 2005.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Antônio Wagner Veloso Rocha

Graduou-se em Filosofia (1999) e em Letras (2002) na Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Pertence ao corpo docente do Departamento de Filosofia desta mesma instituição.

Ficha Catalográfica

Rocha, Antônio Wagner Veloso

Heidegger : da pergunta pela filosofia à essência da poesia / Antônio Wagner Veloso Rocha ; orientador: Paulo César Duque-Estrada. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Filosofia, 2005.

113 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia – Teses. 2. Heidegger. 3. Poesia. 4. Linguagem. 5. Teoria da literatura. I. Duque-Estrada, Paulo César. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para meus pais, pelo gesto poético dos seus ensinamentos.

Para minha amada esposa Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha, inspiração constante para tornar possível esta minha travessia da filosofia à poesia, e vice-versa.

Agradecimentos

Ao professor Paulo César Duque-Estrada pela acolhida e orientação deste trabalho e pela generosa atenção dispensada a mim durante a elaboração do mesmo.

Ao CNPq e à PUC-Rio pela valiosa contribuição na realização da presente pesquisa e pela oportunidade de expor estas inquietações filosóficas.

Ao professor Antônio Alvimar Souza, pelo incentivo e amizade, e pela relevante influência na minha formação acadêmica.

À Maria Lúcia Archanjo, pelo incondicional apoio de todas as horas.

Aos amigos Anelito de Oliveira, Fátima de Oliveira, Aroldo Pereira, Mirna Mendes, Lídio Barreto, Márcia Barreto, João Roberto de Oliveira, Elder Fernandes e Waldir de Pinho Veloso, pelas nossas conversas em torno de filosofia e poesia.

À Marilda Barroso Bottino, Antônio Dimas Cardoso e Gy Reis Gomes Brito que também contribuíram para o êxito deste trabalho.

Aos professores Edgar de Brito Lyra Neto e Evando Batista Nascimento, membros da Banca Examinadora.

Aos secretários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Edna Sampaio e Luiz Fernando da Silva, pelo empenho e grande auxílio a mim prestados.

Resumo

Rocha, Antônio Wagner Veloso. **Heidegger: da pergunta pela filosofia à essência da poesia**. Rio de Janeiro, 2005. 113 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A partir da conferência *Que é isto – a filosofia?* e de outros escritos de Martin Heidegger, a dissertação analisa o caminho percorrido filósofo a fim de responder pelo significado da filosofia, o que nos levará à compreensão da essência da poesia em oposição aos próprios procedimentos filosóficos limitados à metafísica clássica. Tendo em vista o “caminhar-em-círculo” que caracteriza a perspectiva heideggeriana, destacamos o regresso à origem grega, a experiência pré-metafísica e a elucidação do sentido do *logos*. A interpretação da linguagem é apresentada sob a luz da crítica à concepção lógico-metafísica, enfatizando o entendimento de que a linguagem é a morada do Ser. Daí a meditação acerca da palavra poética, ressaltando a aproximação de Heidegger com os pensadores-poetas e com a obra de Hölderlin, especificamente, visando mostrar que só é possível responder o que é a filosofia tendo como horizonte a linguagem da poesia.

Palavras-chave

Heidegger; filosofia; poesia; linguagem; teoria da literatura.

Résumé

Rocha, Antônio Wagner Veloso. **Heidegger: da pergunta pela filosofia à essência da poesia**. Rio de Janeiro, 2005. 113 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A la partir de la conférence *Qu'est-ce la philosophie?* et d'autres écrits de Martin Heidegger, la dissertation analyse le chemin parcouru par le philosophe afin de répondre à la signification de la philosophie, ce qui nous mènera à la compréhension de l'essence de la poésie en opposition aux propres procédés philosophiques limités à la métaphysique classique. Ayant en vue le "tourner en rond" qui caractérise la perspective heideggerienne, nous remarquons le retour à l'origine grecque, à l'expérience pré-métaphysique et l'élucidation du sentiment *logos*. L'interprétation du langage est présentée sous lumière de critique de la conception logique-métaphysique, mettant en avant la compréhension du fait que la langue est l'habite l'Être. D'où la méditation autour du mot poétique, mettant en évidence l'approche de Heidegger avec les penseurs-poètes et avec l'oeuvre de Hölderlin., spécifiquement, visant à montrer qu'il n'est possible de répondre à ce qu'est la philosophie, qu'en ayant pour horizon le langage poétique.

Mots-clé

Heidegger; philosophie; poésie; langage; théorie de la littérature.

SUMÁRIO

1. Introdução	09
2. Capítulo I - A caminho da origem	14
2.1-Filosofia e <i>philosophía</i> : a propósito de uma interrogação filosófica	14
2.2- A compreensão do <i>logos</i> como compreensão pré-metafísica	24
3. Capítulo II - Ontologia, metafísica e historicidade.....	35
3.1- Abordagem ontológica e crítica à metafísica	35
3.2- Sentido historial e destino	49
4. Capítulo III - A análise da linguagem	59
4.1- Linguagem essencial e linguagem de informação	59
4.2- A linguagem: morada do ser, morada do homem	72
5. Capítulo IV - A leitura heideggeriana da essência da poesia	86
5.1- Poetar e pensar: uma proximidade-na-distância	86
5.2- <i>Alétheia</i> e evocação parmenídica	97
5.3- A interpretação da palavra poética de Hölderlin	110
6. Conclusão	135
7. Referências bibliográficas	139

Tudo já está nas enciclopédias e todas dizem a mesmas coisas. Nenhuma delas nos pode dar uma visão inédita do mundo. Por isso é que leio os poetas. Só com os poetas se pode aprender algo novo.

Mário Quintana

1. INTRODUÇÃO

A conferência *Que é isto – a filosofia?* (*Was ist das - die philosophie?*) do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), pronunciada em 1955, nos servirá de caminho – conforme ele mesmo se refere às suas obras – para a realização do presente estudo que tem por objetivo mostrar que só é possível conceituar a filosofia a partir de uma ampla compreensão da palavra poética. Para este empreendimento, trataremos de dialogar com outros escritos de Heidegger pertencentes à sua rica e extensa produção filosófica construída ao longo de toda uma vida dedicada ao pensamento.

De imediato, acreditamos ser necessário ressaltar que Heidegger insere-se na categoria dos filósofos “edificantes”, conforme a classificação de Richard Rorty que, ao contrário da categoria dos filósofos “sistemáticos”, rejeita a concepção do conhecimento por meio das verdades universais e procura apresentar ao homem outras possibilidades para a sua existência, colocando-o diante de si mesmo e do mundo a partir de outras formas de experiência e de exercício do pensar. Não é à toa que Heidegger provoca a própria filosofia a ir além dos conceitos e a trazer para o interior das suas reflexões elementos considerados totalmente adversos aos seus procedimentos.

Comportando-se como um ardoroso crítico do nosso tempo e de toda a história do pensamento ocidental, Heidegger possui um importante legado bibliográfico, cujo conteúdo encontra-se perpassado pela expressiva quantidade dos seus escritos, distribuídos entre ensaios e conferências, além do tratado *Ser e tempo* (*Sein und zeit*), de 1927, dentre outras obras. Pensador do ser, este filósofo se destaca pela sua maneira original de fazer filosofia, sobretudo através da atenção especial com que se volta para os aspectos filológicos da linguagem, objetivando a clara

elucidação dos conceitos e, por conseguinte, a compreensão do objeto filosófico.

Assim observamos o valor imprescindível que Heidegger atribui às palavras, recuperando significados antigos e forjando um novo vocabulário a partir de certos conceitos adquiridos da tradição. Notável é o seu domínio da língua grega que, associado ao alemão e ao domínio de outras línguas, confere à sua filosofia uma surpreendente singularidade.

Mas não é somente neste aspecto que encontramos razões para afirmar que ao se tratar de Heidegger estamos nos referindo a um filósofo singular. Sem dúvida, a sua maneira própria de conceber a filosofia em sua origem grega atendo-se a todas as manifestações do pensamento originário, sobretudo com Heráclito e Parmênides, e o seu encobrimento pela metafísica clássica proveniente da concepção platônico-aristotélico, desembocando-se na realidade técnico-científica, é extremamente marcada por um olhar sensível às questões do ser e da existência humana.

Neste sentido, interessa ao nosso trabalho situar a importância de Heidegger no cenário da filosofia contemporânea, tendo ele colocado em xeque a vigência do mundo atual, entregue aos meios de comunicação, ao avanço desenfreado das tecnologias, aos aparelhos de controle que nos fazem perder a cada instante a dimensão do ser. E assim vemo-nos submersos às limitações do cotidiano, indiferentes àquilo que realmente somos.

Desta forma, veremos que em Heidegger temos o pensar meditante que se opõe inteiramente ao pensar calculante instituído pela técnica moderna. Este pensar meditante só pode ser realizado tendo em vista a essência da poesia, sendo, portanto, a palavra dos poetas o lugar onde Heidegger percebe a presença do ser e não apenas dos entes conforme exploram os enunciados lógico-metafísicos a serviço da técnica.

No horizonte da meditação heideggeriana está, sobretudo, a poesia de Friedrich Hölderlin (1770-1843), também alemão que, sem dúvida, simboliza a principal referência dos caminhos da sua filosofia. Trata-se do

poeta dos poetas, aquele que traz à luz a essência da própria poesia. Sobre Hölderlin assim Heidegger se expressa:

A poesia pensante de Hölderlin tem seu selo sobre o âmbito do pensar poético. Seu poetizar habita nesse lugar com mais familiaridade que nenhuma outra poesia da época. O lugar alcançado por Hölderlin é uma manifestação do ser que pertence ela mesma, ao destino do ser e lhe está designada ao poeta a partir do dito destino”.¹

Quanto à abordagem das reflexões presentes neste trabalho, a mesma encontra-se estruturada em quatro capítulos.

No Capítulo I trataremos de apresentar a interrogação filosófica de Heidegger no seu esforço em responder à pergunta pelo significado da filosofia. Aqui ele nos mostra que só chegaremos a esta resposta se ficarmos atentos à observância do caminho em que se pôs em marcha a própria filosofia. Para isto, afirma o filósofo que é necessário nos imbuirmos da prática do filosofar, demorando assim no âmbito da atividade filosófica, sendo que o caminho a que ele se refere não constitui um caráter progressivo, não é o caminho para a frente, mas o caminho onde se desenha o movimento de circularidade que nos permite ir até às raízes gregas, no ambiente em que pela primeira vez a filosofia se fez presente. Trata-se, portanto, de um caminho regressivo que tem por finalidade colocar em discussão como se deu a instituição da filosofia no mundo ocidental. Discorreremos ainda neste capítulo acerca da rigorosa distinção realizada por Heidegger entre *ratio* e *Logos*, uma vez que, segundo o filósofo, a história da filosofia se encarregou de apresentá-los como se ambos tivessem o mesmo sentido. Assim a análise heideggeriana encontra nos fragmentos de Heráclito a interpretação do *Logos* como reunião do Ser em confronto com a noção da *ratio* enquanto razão

¹ HEIDEGGER, Martin. *Pourquoi des poètes?* P. 13.

calculativa, formuladora de conceitos, própria dos postulados lógico-metafísicos advindos dos sistemas de Platão e Aristóteles.

O Capítulo II, por sua vez, terá por objetivo dar continuidade às inquietações manifestadas no capítulo anterior. Porém, aprofundando-as a partir da análise heideggeriana da ontologia como campo de investigação do ser e fundamentação da metafísica. A esta análise, portanto, soma-se a crítica à própria metafísica acusada por Heidegger de ter promovido o esquecimento do ser ao se dispersar do pensamento originário dos pré-socráticos. Em seguida, refletiremos sobre a questão da historicidade e do destino como elementos indispensáveis à compreensão do que seja a filosofia. Aqui veremos que é insuficiente qualquer definição sobre a filosofia que considere apenas o fato do seu aparecimento na Grécia antiga e a sua expansão para além das fronteiras gregas. O que se discute não é simplesmente o contexto histórico em que ocorrem os gestos filosóficos, mas o seu sentido historial que se revela carregado de um destino: o da “nossa existência ocidental-européia” como herança das possibilidades passadas, onde o *Dasein* é acontecimento. Desta forma, constata-se também que a filosofia é a correspondência do ser do ente, um modo privilegiado do dizer e, devido a este aspecto, encontra-se a serviço da linguagem.

No que se refere ao conteúdo do Capítulo III teremos a interpretação da linguagem como temática. Portanto, mostraremos que a linguagem teria passado por um processo de transformações devido ao esquecimento do Ser pela metafísica clássica. O empreendimento heideggeriano – mediante a realização das suas incursões hermenêuticas pelos fragmentos de Heráclito – nos mostra que a essência da linguagem enquanto *Logos*, presente na experiência pré-socrática, fora convertida em representação da realidade, designação, discurso, informação, distanciando-se assim do seu sentido originário. Segundo consta, esta transformação tem o seu momento inicial já com a concepção pragmática da linguagem apresentada por Platão e Aristóteles. Heidegger, ao

contrário, não admite ser a linguagem representação do real, mas a morada do Ser, ou seja, o lugar onde o Ser se encontra e se manifesta. Com isso, ele critica as teorias lingüísticas elaboradas sob o domínio da moderna metafísica da subjetividade que tem nas referências platônico-aristotélicas o seu ponto irradiador.

Encontraremos no Capítulo IV o que consideramos um dos aspectos mais relevantes do pensamento heideggeriano e que, de certa forma, possui relação com algumas questões colocadas no Capítulo III dedicado à análise da linguagem. Trata-se da sua busca de compreensão da essência da poesia que se dá a partir de um amplo diálogo com os pensadores-poetas Heráclito e Parmênides e, sobretudo, com o poeta Hölderlin, dentre outros modernos, que se tornou uma importante referência para as suas reflexões ontológicas. Aqui temos uma abordagem em torno da relação entre pensamento e poesia, uma vez que o próprio Heidegger nos alerta que para realizar uma meditação sobre o que é a filosofia é necessário que se discuta a proximidade-na-distância entre pensar e poetar. Esta questão, sem dúvida, remete-nos a uma discussão que coloca em evidência as possíveis relações entre filosofia e poesia, o dizer do filósofo e o dizer do poeta. No entanto, Heidegger vai mais além, insistindo na tese de que o retorno à origem grega, à pátria fundante do ser, nos faz constatar o vigor poético do pensamento pré-socrático. Do mesmo modo, diante dos poemas de Hölderlin, é possível observar o seu poetar pensante, sobretudo porque a poesia deste poeta tem a Grécia antiga como foco de constante interlocução, sendo nesta poesia também que se encontra a manifestação do sentido do ser. Daí o motivo de Hölderlin se tornar o poeta eleito de Heidegger para a realização de um pensar meditante em torno da essência da poesia.

2. CAPÍTULO I - A CAMINHO DA ORIGEM

2.1. Filosofia e *philosophía*: a propósito de uma interrogação filosófica

Que é isto – a filosofia? (Was ist das - die philosophie?), de Martin Heidegger, é um escrito que nos lança um profundo desafio. Este desafio propõe ir ao alcance de uma resposta precisamente acertada para a pergunta que não somente se encontra em seu título, mas que é o seu próprio título. Ao intitular o referido escrito, conferência pronunciada em 1955, a partir do uso desta apropriada interrogação, o seu autor pretende com isso agir à maneira mesma de um filósofo, recorrendo-se a um procedimento começado com os gregos. Aqui logo nos deparamos com um aspecto bastante significativo no pensamento heideggeriano: a retomada dos paradigmas da Grécia antiga, ou seja, daquilo que primeiramente se firmou como reflexão filosófica.

Não há, de imediato, uma “afirmação” conforme vemos na maioria dos textos filosóficos tradicionais, mas uma “indagação” que nos permite abrir um diálogo percorrendo um caminho cujo objetivo é encontrar a resposta. Não é exagero dizer que este escrito, em síntese, é uma instigante pergunta, assim como toda a sua obra filosófica.

Heidegger não inicia o caminho já ostentando uma sentença afirmativa e categórica sobre o que se pergunta. Ao contrário, a conferência se realiza como um convite a pensar o filosofar, que vem em nossa direção e nos apresenta o horizonte da filosofia da qual sem as nossas indagações não teria sentido.

A propósito, lembra-nos Julián Marías - filósofo espanhol que fora aluno de Heidegger - que durante uma reunião no Château de Cerisy, situado na Normândia, ele teria proferido esta preleção e em seguida

solicitado a quatro dos participantes, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Lucien Goldman e o próprio Julián Marías, uma explanação acerca de suas palavras, do seu pronunciamento inicial, propondo ainda que os mesmos, de acordo com a visão de cada um, indicassem o que consideravam convergente ou divergente em sua fala².

Não há dúvida de que a questão que problematiza a referida pergunta pelo significado da filosofia já aponta para um procedimento especificamente filosófico. A interrogação que se abre não tem como emissor um indivíduo qualquer, desligado do mundo, mas um filósofo. Assim podemos perceber que cabe ao ato de filosofar, e somente a ele, responder com profundidade a essa pergunta. Na concepção heideggeriana, para interrogar e definir a filosofia devemos nos dedicar à tarefa de praticá-la.

Observa-se que Heidegger é enfático ao alertar que somente a filosofia poderá se encarregar de responder por aquilo que ela é. Apesar das mais diversas teorias terem se aventurado nessa difícil empreitada, não compete a elas o poder de nos revelar o que seja a filosofia.

Heidegger menciona que quando nos ocupamos de perguntar pela filosofia cometemos o equívoco de falar sobre a filosofia e isto faz com que permanecemos num ponto acima da filosofia, ou seja, fora dela, sendo que o mais importante seria penetrar em seu domínio, “demorarmos” nela, enfim, filosofar.³

Não se trata, pois, de um processo metalingüístico. Heidegger, não tem a intenção de filosofar falando sobre a filosofia, mas deixar-se conduzir por um caminho filosofante, presente no âmbito da filosofia, a fim de encontrar a resposta. Este caminho deve ser percorrido justamente para evitar que haja pressa na busca da sua definição. O seu objetivo é esmiuçar todas as possibilidades para se chegar em algo certo e isto

² Cf. MARÍAS, Julián. *Los estilos de la filosofía*. p. 26.

³ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a filosofia?*. p. 13.

pressupõe a necessidade de destruir⁴ tudo o que já foi assimilado pela nossa pré-compreensão, ou seja, aquilo que entendemos ser a história oficial da filosofia no Ocidente e na Europa, e aquilo que nos foi transmitido através dela.

Para tanto, Heidegger se dedica ao empreendimento de um projeto filosófico que se destaca fundamentalmente pela investigação ontológica de abordagens desenvolvidas a partir da própria história da filosofia. Tais abordagens tornam-se evidentes através dos seus mais diversos temas, como a questão da verdade, do mundo, do conhecimento, etc. Este projeto filosófico de Heidegger, entretanto, é determinado pela compreensão de que toda investigação filosófica que visa problematizar qualquer um dos temas mencionados e outros da mesma natureza, deve confrontar-se necessariamente com a tarefa de investigar o ser, o sentido do ser. Guiado por este entendimento, o nosso filósofo nos alerta que, sem dúvida, o ser é a questão filosófica por excelência, motivo pelo qual se deu o surgimento da filosofia.

Desta forma, a questão do ser é a questão inaugural e fundamental que nos convoca a pensar.

A partir deste ponto de vista, colocamo-nos diante de uma pergunta: de que maneira podemos pensar o ser? A história da filosofia, em todos os seus períodos, sempre sustentou a afirmação de que só chegamos ao ser através da *ratio occidentalis*. Desde Sócrates, Platão e Aristóteles o que prevalece é a concepção do ato de filosofar associada a um procedimento racional que, segundo Heidegger, acabou por promover o ocultamento do próprio ser e não deixou que o mesmo fosse compreendido.

A *ratio* é a razão, sendo que o nosso filósofo entende estar a mesma muito mais associada a uma visão calculativa, medida do pensamento, formuladora de meros conceitos, que ousa apenas falar do

⁴ Em *Que é isto – a filosofia?* Heidegger nos esclarece, recorrendo à lembrança do que está exposto em *Ser e tempo* (1927), que “destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia”. p. 20.

ser, transformá-lo em discurso lógico-metafísico, contemplá-lo pelo lado de fora, desprezando assim o que o faz essencial, que é o seu fundamento originário.

Para Heidegger, “com o constante recurso ao lógico dá-se a impressão de que se empenha em pensar, quando, na verdade, se abjurou o pensamento.”⁵ Por isso ele considera apressada a definição da filosofia como algo pertencente à esfera da *ratio*. É preciso revisitar todos os procedimentos da prática filosófica que se firmou como cálculo no Ocidente.

Que é isto – a filosofia? é um texto que apresenta com profundidade o horizonte de um saber que tem não diretamente o humano como seu ponto de referência, mas, sim, o ser. O seu autor parece procurar conduzir-nos através de um longo e cuidadoso itinerário filosófico à constatação de que a filosofia é algo que nos afeta, que toca em nosso ser, apesar de “mesmo os mais belos sentimentos não lhe pertencerem.”⁶

Gilles Deleuze e Félix Guattari também abordam uma série de problematizações acerca dos procedimentos filosóficos na obra *O que é a filosofia? (Qu'est-ce que la philosophie?)*, porém tematizam tais questões diversamente daquilo que se encontra na esteira heideggeriana.

O que aparece nesta obra é a concepção da filosofia como a arte de criar, de inventar e de fabricar conceitos como forma de equacionamento dos problemas vividos no mundo. Tais conceitos acabam conectando-se uns aos outros, compondo assim um plano próprio ao pensamento, capaz de dar origem a novas formulações conceituais. Neste sentido, o filósofo é alguém que cria conceitos; é um criador por excelência.

Heidegger, apesar de também conceber a filosofia como uma atividade associada aos conceitos, não se interessa em entendê-la como arte da criação de tais conceitos. Para ele, um conceito não é criação, e o

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. p. 78.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?*. p. 13.

filósofo muito menos um artista. O conceito é o resultado de uma racionalidade excessiva que está relacionada à visão lógico-metafísica e que tem o seu fundamento na *ratio*.

Advertindo-nos sobre a necessidade de se ter um maior cuidado ao encontrarmos com a pergunta pela filosofia e não cometermos certas arbitrariedades em seu tratamento, Heidegger ressalta que a palavra “filosofia” tal qual nós escutamos cotidianamente é um termo gasto. O importante é recorrer à sua origem grega, *philosophía*, e nos posicionarmos à sua escuta. Sendo assim, o filósofo nos diz: “ela está na certidão de nascimento da atual época da história universal que se chama era atômica”. E conclui: “Por isso somente podemos levantar a questão ‘que é isto – a filosofia?’, se começarmos um diálogo com o pensamento do mundo grego”.⁷

Segundo Heidegger, ouvimos e pronunciamos a palavra *philosophía* desde os primórdios da nossa civilização, mas pouco conhecemos dela, mesmo considerando-se a sua história que se iniciou na Grécia antiga, pois o significante “filosofia” não é mais por nós ouvido e entendido como o fora para os gregos. Inúmeras implicações semânticas foram se depositando, ao longo dos tempos, nesta camada vocabular, o que, de qualquer forma, já nos distancia da antiga hélade, complicando mais ainda o seu entendimento histórico e atual.

Mas, de que modo teria surgido e se desenvolvido esta espécie de conhecimento chamada filosofia? Heidegger nos lembra que Platão e Aristóteles nos indicam que a mesma nasceu do espanto (*thaumázein*) diante do fato de as coisas serem o que são e como são. E assim ele ressalta que no *Teeteto* Platão escreveu que “é verdadeiramente de um filósofo este *páthos* – o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este”. E Aristóteles, por sua vez, em sua *Metafísica* assinalou: “Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar”. Evidentemente, aqui eles

⁷ Ibidem. p. 15.

se referem à experiência começada com os pré-socráticos e o estender-se dessa experiência.

A fim de elucidar melhor estas definições, Heidegger nos diz:

O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este “de onde” não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhéin*, o que impera. O páthos do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior.⁸

Apesar de todas as coisas terem em comum o fato de serem, pois tudo se recolhe no ser⁹, é importante lembrar que o ser não se encontra determinado “nem no ente ou dentro do ente nem simplesmente em qualquer outro lugar.”¹⁰. E, desta forma, o grego, no abrir-se e inaugurar-se de nossa tradição, de nosso destino, situa-se diante da seguinte pergunta: *ti tò ón*, ou seja, o que é o real?

Neste sentido, Heidegger afirma que o espanto justifica-se diante do estranho impacto experienciado pelo grego ao constatar que o ser, apesar de estar em todos os entes, não se deixa encontrar determinado em ente algum, pois sempre se recua e subtrai. E é justamente a percepção dessa indeterminação do ser, como algo que seqüestra o grego de sua relação cotidiana com o real, que fez o mesmo chegar à filosofia. No fenômeno do ser se manifesta o ente. “Ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso”¹¹, sendo que é obvio o fato de o ente ter seu lugar no ser, pois ente é aquilo que é.

A partir do exposto acima somos levados a meditar como se deu ao longo da história da filosofia, de acordo com Heidegger, a disposição

⁸ Ibidem. p. 21.

⁹ Torna-se necessário salientar que na composição do real as coisas são múltiplas, e se apresentam de diversas maneiras, como também temos formas variadas de sua compreensão, porém todas elas encontram-se reunidas no ser, ou seja, elas são.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. p. 60.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?*. p. 17.

dos pensadores diante dos enigmas suscitados pelo real, ou seja, de que maneira ocorreu o desenvolvimento da atitude filosófica ao se deparar com a questão do ser do ente.

O espanto, ao carregar a filosofia e imperar-se em seu interior, nos faz perceber que diante da impossibilidade de se concretizar, de modo determinado, um discurso sobre o ser, resta ao filósofo grego perguntar se não haveria algo que subsistisse e persistisse enquanto “essência” necessária a tudo o que é. Sendo assim, resta-lhe procurar um princípio de inteligibilidade capaz de determinar que em tudo aquilo que é e se apresenta, há algo que essencialmente faz com que isto seja.

Desta forma, o pensamento é conduzido para o âmbito do que é passível de se determinar, ou seja, para o âmbito dos entes. Sem dúvida, o ente no ser é o que, de fato, é procurado. Daí o surgimento de uma questão que, na concepção de Heidegger, é inteiramente metafísica: que é o ente, enquanto é? E assim Heidegger nos diz que ao se perguntar por aquilo que o ente é (*ti to ón*), a filosofia não pergunta por este e aquele ente em particular, mas pelo que persiste e está na base de tudo o que é, pelo ente em sua totalidade, em sua entidade, sendo que a busca pela entidade do ente é a busca do que se apresenta disponível e passível de ser determinado: o ser do ente consiste na entidade.

Devido a este motivo, o nosso filósofo insiste na tese de que filosofia é o mesmo que metafísica e, enquanto metafísica (teoria que tem seus fundamentos na *ratio*), o seu nascimento dá-se com Platão e Aristóteles. Exemplificando esta afirmação, observemos o que nos diz o próprio Heidegger:

Filosofia é metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o

ser do ente mostrou-se, desde o começo da filosofia, e neste próprio começo, como fundamento (*arché, áition, princípio*).¹²

Esta filosofia entendida por Heidegger como mero pressuposto metafísico é o que “se pôs em marcha”¹³ e chegou até a modernidade. Como afirma Emmanuel Carneiro Leão: “Sentimo-nos viandantes de um único Dia Histórico, que se estende desde o sol nascente até na aurora grega de Homero ao sol poente da Era Atômica.”¹⁴

O movimento do texto heideggeriano em questão trabalha com aspectos conjecturais e se articula em torno de uma circularidade; é um caminho circular que encontra no pensamento grego a resposta para a pergunta “o que é a filosofia?”.

Desta maneira somos estranhamente acossados dentro de um círculo. A filosofia parece ser este círculo. Suponhamos que não podemos libertar imediatamente do cerco deste círculo; entretanto, é-nos permitido olhar para este círculo. Para onde se dirigirá nosso olhar? A palavra grega *philosophía* mostra-nos a direção.¹⁵

Definido por Ernildo Stein como um filósofo que “se caracteriza por um estilo e uma força no dizer que o destacam entre os pensadores atuais”¹⁶, Heidegger, conforme podemos observar desde os seus primeiros escritos, sempre se posicionou como um intelectual capaz de levar até às últimas conseqüências as suas inquietações. Daí o seu insistente apelo no que diz respeito a re-analisar o legado grego.

¹² HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. p. 95.

¹³ Heidegger utiliza-se desta expressão para mencionar o fato de a filosofia ter se emergido do universo grego para todo o Ocidente e a Europa.

¹⁴ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. p. 109.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* p. 16.

¹⁶ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. p. 77.

Entende Heidegger que até mesmo quando questionamos sobre determinadas coisas, fazemos à maneira grega. Portanto, só é possível responder à pergunta pela filosofia se houver um profundo diálogo com aquilo que está presente no pensamento dos filósofos gregos. O que vemos é justamente um movimento regressivo que nos possibilita perceber que “a terra em que se iluminou, inicialmente, a clareira do ser era, para Heidegger, a Grécia”.¹⁷

2.2. A compreensão do *Logos* como compreensão pré-metafísica

Como sabemos, o ato de filosofar entendido como o ideal de racionalidade que se desenvolveu na sociedade européia ocidental tem seu ponto de partida na Grécia. A partir do mundo grego (especialmente com o estabelecimento das teorias de Sócrates, Platão e Aristóteles) o conhecimento foi se firmando sobretudo como postulado metafísico. Para Heidegger, porém, é preciso examinar o que foi instaurado com o pensamento dos filósofos pré-metafísicos, chamados comumente de pré-socráticos, aqueles que viram o mundo - através do olhar circunspecto do *Logos* - pela primeira vez.

Isto nos aponta a distinção categórica feita pelo nosso filósofo entre a palavra *ratio* no vocabulário latino e a palavra *Logos* no vocabulário grego, uma vez que a história da filosofia acabou se incumbindo da tarefa de dar a ambas um mesmo sentido na cultura do Ocidente, ou seja, o sentido de que correspondem igualmente a “pensamento, razão, discurso, verbo, linguagem”.

Evidentemente, não se trata apenas de uma mera questão etimológica, mas de uma atitude na maneira de proceder o próprio gesto filosófico. Não podemos colocar em dúvida o fato de que é por meio deste

¹⁷ LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. p. 32.

gesto que Heidegger faz a pergunta pelo significado da filosofia e propõe seguir em busca da sua resposta.

Ora, Heidegger se atém exclusivamente à maneira dos primeiros gregos, ou seja, dos pensadores pré-socráticos, denominarem o *Logos*, substantivo derivado do verbo *légein*. A partir da análise do fragmento 50 de Heráclito, dentre outros, ele acaba por nos mostrar a profundidade do significado do *Logos* e o colocar como algo determinante para penetrar na essência da filosofia.

Sendo assim, não é a palavra *ratio* que ganha relevância no pensamento de Heidegger, mas a palavra *Logos*. A história da tradição filosófica se fundamentou no mundo ocidental através da conveniência em se traduzir *Logos* por *ratio*, dando a essas duas palavras uma mesma conotação, uma mesma implicação semântica. *Ratio* é derivada do verbo *reor*, que quer dizer “contar, calcular”. Em sua origem *ratio* quer dizer “conta, *rationem reddere*, prestar contas”, vindo a significar também “razão, faculdade de calcular e de raciocinar”. E o *Logos* acabou recebendo este mesmo sentido e sendo interpretado de diversas maneiras, sobretudo como “lei do pensamento e elemento lógico” por ter sido associado à *ratio* enquanto razão.

Portanto, a meditação filosófica de Heidegger aponta-nos a compreensão originária de *Logos* extraída do pensamento de Heráclito em seu fragmento 50, que nos diz o seguinte:

Auscultando não a mim, mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um.¹⁸

Na obra *Heráclito*, de 1943, aparece a “doutrina heraclítica do *Logos*”, em que Heidegger faz, de maneira criteriosa, uma ampla interpretação em torno dessa palavra, atingindo assim o ápice de uma

¹⁸ HERÁCLITO. *Fragmentos*: origem do pensamento. p. 81.

interessante discussão. Demonstrando conhecer profundamente a língua grega, nessa obra ele examina o fragmento de Heráclito atendo-se a todos os detalhes. O *Logos* mencionado pelo pensador de Éfeso é comentado por Heidegger através de uma meticulosa abordagem, não somente de abrangência semântica, mas sobretudo ontológica.

O sentido do *Logos* é o sentido do Ser. Mas, afinal, como Heidegger chega a este entendimento?

É certo que ao *Logos* foram atribuídos vários sentidos no decorrer da história, entretanto, o filósofo nos ensina que para dar-nos conta com exatidão do seu significado precisamos analisá-lo tendo como princípio o percurso de três caminhos (outra vez o caminho como ponto luminoso na obra heideggeriana), conforme se evidencia em *Heráclito*.

O primeiro caminho aponta para a compreensão de que o *Logos* não é, de maneira alguma, algo arbitrário e particular. Ele diz algo sobre “tudo” e diz que é “um”, pois mais do que o “tudo” não se pode dizer, como também se torna impossível dizer que é mais simples do que “um”.

O “tudo” é aquilo que atinge a totalidade, o todo do ente (*pánta tà ónta*) e, o “um” (*hèn*) é o tudo que une, o único, o uno unificante, ou seja, o ente no ser. “Tudo é o ente que recebe no ‘um’ o traço fundamental do seu ser”.¹⁹ Portanto, “o uno e o reunido na relação com a totalidade dos entes e, assim, com o ente enquanto tal deve ser o traço fundamental do *Logos*.”²⁰

No que se refere ao segundo caminho, temos a questão do acesso ao *Logos* através do sentido originário de *légein*. É do *légein* que advém o *Logos*. Trata-se do verbo grego que exprime a ação de reunir e tornar a reunir. Sempre se manifestou correspondendo-se a muitas outras ações relacionadas ao sentido de guardar, juntar, acolher, abrigar...

Conforme nos ensina Heidegger, na língua latina *legere* designa a palavra “ler” (*lesen* em alemão), não no que se entende enquanto aquilo

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. p. 275.

²⁰ *Ibidem*. p. 278.

que está escrito, mas enquanto discurso e linguagem. Assim ele acrescenta: “A partir de agora tomaremos ‘ler’ no sentido mais amplo e mais originário de ‘colher, recolher (respigar) na lavoura’, ‘colher as uvas na videira’, ‘colher (coletar) madeira na floresta²¹, o que corresponde a atos próprios do homem. Tudo isto para lembrar que *légein* é o ato de colher e *Logos* é a colheita. A propósito, a palavra alemã “colheita” (*die lese*) significa tanto a colheita que está se realizando como também o que foi colhido.

Convém precisar que “colher” é o mesmo que “apanhar e suspender do chão, é recolher e colocar junto e, assim, *légein*, coletar”.²² E, desta forma, “a co-letividade é a coleção e a coleta originárias”, um apanhar do chão para resguardar.

Devido ao costume de sempre conceber a coleta como um amontoado posterior de coisas dispersas, torna-se difícil pensar no seu sentido originário. Porém, o que se evidencia a partir do fragmento de Heráclito é que o *Logos* só pode desentranhar-se enquanto um reunidor, que está muito além do homem. O *Logos* permite ao homem tornar-se o seu porta-voz esclarecido, mas jamais o seu fundador, pois o *Logos* o ultrapassa.

Ainda pensando no verbo *légein*, faz-se necessário lembrar que o mesmo também significa “dizer” e “falar”, desde os tempos mais remotos. É o que se verifica também na conferência *Logos*, pronunciada em 1944: “*Légein* diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber: de-por, no sentido de estender e prostrar, pro-por, no sentido de adiantar e apresentar. (...) um de-por e um pro-por que recolhe a si e o outro”.²³

Portanto, Heidegger nos esclarece que o de-por e o pro-por como *légein* associam-se a dizer e falar à medida que deixa o real se dispor num conjunto, sob a proteção da verdade (*alétheia*) que o preserva, abrigando-o no des-encobrimento.

²¹ Ibidem. p. 276.

²² Ibidem. p. 279.

²³ HEIDEGGER, Martin. *Logos*. p. 184.

Daí a necessidade de se ater ao verbo “auscultar” mencionado por Heráclito, que significa, sobretudo, apreender no recolhimento, na reunião, aquilo que é dito pela palavra do ser-do-ente, o que ela traz à luz e não deixa encoberto. E, sendo assim, só podemos pensar na verdadeira essência da linguagem, no que ela diz e nos apresenta, se considerarmos fundamentalmente o sentido originário do *Logos*, o que implica tornarmos cada vez mais visível a sua condição pré-metafísica.

Como desdobramento do que se apresentou nos dois caminhos anteriores, o terceiro tem por objetivo reforçar ainda mais o entendimento de que, em nenhuma hipótese, o *Logos* pode ser reduzido a uma questão meramente lingüística, pois o mesmo extrapola totalmente esta definição. O seu fundamento é o estar presente no mundo.

Quando Heráclito fala em auscultar o *Logos*, ele se refere à escuta do ser. Para compreender esse terceiro caminho proposto por Heidegger na obra em que se dedica a analisar o pensamento originário tendo exclusivamente Heráclito como referência, o filósofo nos diz que é necessário, antes, pensar de maneira mais apropriada o *Logos* a partir dos traços fundamentais da “colheita” e da “co-letividade”.

Heidegger nos alerta que é importante analisar a essência de colher e coletar de maneira mais penetrante. Não se trata de considerar, de antemão, aquilo que vemos na “colheita” enquanto atividade humana, aquilo que se mostra aos nossos olhos, mas de compreender a “colheita”, o *Logos*, como o que constitui o ser dos entes. Assim ele discute que o modo em que o *Logos* é, em si mesmo, coletividade, e dar a notícia de si, não possui nenhuma semelhança com o modo do homem se recolher na coletividade.

De acordo com Heidegger, sendo o homem colhedor, só pode haver uma única maneira para que o mesmo possa praticar a colheita igualmente ao que o *Logos* recolhe: “se ele, o próprio homem, ‘possuir’ em sua essência um *Logos*, se a essência do homem for colher”.²⁴ Mas, de

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. p. 290.

que essência estamos falando? Lembra-nos o nosso filósofo que o homem é um ser-vivo, sendo que a sua condição humana encontra-se determinada pela vida, e a vida se define como algo que surge a partir de si mesmo. Pensada de maneira grega, a vida é “animação”, aquilo que é vivo é “animado” e, portanto, a vida é alma.

Heidegger nos diz que tudo o que é vive e que a alma sempre fora designada como a essência da vida. Desta forma, pode a alma possuir um *Logos*. Esta questão nos leva a refletir que o ser-vivo da espécie do homem, então, está aberto para o *Logos*, o que pode ser verificado através de outro fragmento de Heráclito, o de número 45:

Não encontraria o caminho os limites da vida mesmo que percorresse todos os caminhos, tão profundo é o *Logos* que possui.²⁵

Partindo do entendimento de que a alma do homem possui um *Logos* conforme nos aponta o fragmento acima, podemos observar que esse *Logos* é profundo.²⁶ Sendo assim, Heidegger nos esclarece que é notória a constatação de que aqui se encontra nitidamente a delimitação daquilo que o homem é, um ser-vivo que possui um *Logos*, e isto servirá mais tarde de paradigma indispensável para a construção de toda a problemática metafísica.

Posicionando-se como um combativo crítico dos postulados metafísicos, Heidegger discute que a metafísica ao interpretar o fato de que o homem é possuidor de um *Logos*, acaba, no entanto, pensando o

²⁵ Ibidem. p. 291.

²⁶ Aqui Heidegger nos esclarece que o profundo não pode ser compreendido somente como o contrário de alto, elevado, mas o profundo é mais do que isto: é o amplo que se refere unicamente ao encoberto, sendo, de certo modo, em si mesmo, coletor. O *Logos* é profundo à medida que colher, coletar, significa apanhar e esse apanhar é que determina tudo o que se toma coletando e tudo o que se deixa tomar, assinalando assim a amplitude somente a partir da qual a colheita consigna o que se deve coletar. Portanto, à medida que a alma possui um *Logos*, pertence à sua abertura e retomada o assinalamento que apanha o amplo. p. 292.

Logos do homem como *ratio*, ou seja, como razão calculativa, colocando-o como algo que nos possibilita pensar de acordo com as idéias e julgar conceitos. Para tanto, ele faz a seguinte observação:

De acordo com o modo em que imediatamente se mostram, coletar e colher são uma atividade humana. De início, isso significa somente que a atividade humana é um modo de ser homem. Mas este ser permanece encoberto para o homem enquanto ele não fizer a experiência em vez de pensar o “ser.”²⁷

Considerando-se a exposição do itinerário desenvolvido por Heidegger na “doutrina heraclítica do *Logos*”, fica evidente o motivo pelo qual ele destaca em *Que é isto – a filosofia?* que trata-se de uma afirmação apressada a concepção do filosofar como algo resultante de uma elaboração da *ratio*, pois a mesma limita-se a dar explicações conceituais sobre as coisas e o mundo. Para Heidegger, as coisas e o mundo não são conceitos, mas acontecimentos que se encontram no limiar da sua historicidade.

O que interessa ao nosso filósofo é o ser do ente (em grego, *tò eón*) que já se encontrava em Heráclito enquanto *Logos* e que a partir do momento em que começou a ser pensado metafisicamente pela *ratio*, isto é, pela razão medida que se imperou no Ocidente, tornou-se esquecido.

É imprescindível acrescentar que Heidegger dá, inclusive, à língua falada na antiga hélade uma enorme importância na determinação dos rumos do pensamento ocidental. Em outra conferência, intitulada *Língua da tradição e língua técnica (Überlieferte sprache und technische sprache)*, de 1962, ao mencionar sobre o fato de haver desde muito prevalecido o entendimento de que “só a língua permite ao homem ser este ser vivente que ele é enquanto homem”²⁸, o nosso filósofo se dedica a esclarecer a diferença entre o modo da língua determinado pela técnica e a

²⁷ Ibidem. p. 302-303.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. p. 30.

língua de tradição, sendo que esta última “exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido.”²⁹

Pensando na língua grega, Heidegger afirma que somente ela é *Logos*. Devido a este fato a mesma não possui nenhuma semelhança com as demais línguas. O *Logos* encontra-se no âmago do próprio filosofar. Portanto, só estaremos, de fato, filosofando se formos afetados pela filosofia que se encontra em correspondência com o *Logos* que é, como já vimos, re-união.

Trilhando o caminho proposto por ele em *Que é isto – a filosofia?*, a fim de manter a sua reflexão situada na busca pela resposta acerca do que seja este tipo de saber, torna-se importante destacar que os chamados pré-socráticos foram profundamente tocados pelo desvelamento do ente. E assim sobressaíram-se como os maiores expoentes do pensamento grego. E é a eles que Heidegger, de modo especial, direciona as suas reflexões.

²⁹ Ibidem. p. 40.

3. CAPÍTULO II - ONTOLOGIA, METAFÍSICA E HISTORICIDADE

3.1. Abordagem ontológica e crítica à metafísica

Benedito Nunes afirma: “A filosofia teve o seu ato de nascimento, que a ligaria para sempre à cultura e à língua gregas, quando se perguntou pela primeira vez o que é o ente (*tí to ón*).”³⁰ É por isso que Heidegger em *Que é isto – a filosofia?* nos explica que a pergunta “que é isto?” (do grego, *ti estín?*) é uma forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles, e “aquilo que o ‘que’ significa se designa como *quid es, tó quid: a quidditas, a quiddidade*”.³¹ Isto quer dizer que a pergunta “que é isto?” refere-se à quiddidade de uma coisa, aquilo que constitui a sua natureza mais própria, ou seja, a sua essência, o que nos garante perceber que estamos tratando de uma questão que tem seus fundamentos nos postulados metafísicos.

De um modo geral, “essência” é o que faz com que uma coisa seja aquilo que é, independentemente dos seus acidentes, ou seja, das modificações que a atingem superficialmente ou temporariamente. Neste caso, a essência se opõe à existência³² (embora Heidegger dará outro rumo para tal discussão)³³. Trata-se da natureza interna ou princípio e está relacionada intimamente à constituição do ser. O problema da essência, como sabemos, é o cerne da própria prática filosófica.

³⁰ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. p. 217.

³¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* p. 15.

³² A palavra latina *essentia* invariavelmente contrasta com *existentia*: elas referem-se respectivamente ao ser-o-que e ao ser-como de algo.

³³ Em Heidegger, a essência é a existência. Cf. “A essência da pre-sença está fundada em sua existência. Para que possa ser uma constituição essencial da pre-sença, o ‘eu’ deve ser interpretado existencialmente.” (*Ser e tempo*, Vol. 01, p. 168).

E, sem dúvida, foi a interrogação pela essência que possibilitou o surgimento da filosofia como metafísica, fato iniciado a partir dos diálogos platônicos e que teve o seu ápice em Aristóteles, quando este denominou o conjunto de problematizações em torno do Ser de “filosofia primeira”. Os pré-socráticos não haviam em seu tempo formulado a mesma espécie de interrogação, tendo os mesmos se destacado como os descobridores jônicos do cosmos, tornando-se os investigadores legítimos da *physis* (os *physiológoi*).

Através da observação e da exploração de determinados fenômenos, eles buscavam refletir acerca da origem (*arkhé*) do mundo e do seu movimento. Ao agirem assim, estavam entrando intrinsecamente no problema ontológico que se prolongou nas épocas posteriores.

Vale lembrar para esta questão que o significado da palavra grega *physis* não possui nenhuma relação com a moderna concepção de física. Werner Jaeger discute que o interesse da *physis* encontra-se muito mais associado ao que em “nossa linguagem corrente denominamos de metafísica”³⁴. Isto nos possibilita perceber que, de acordo com Jaeger, os pensadores naturalistas ao se preocuparem com o problema da origem tomavam a palavra *physis* em seu sentido originário, ou seja, enquanto nascimento, causa primeira.³⁵

No seu escrito intitulado *Introdução à metafísica (Einführung in die metaphysik)*, de 1935, Heidegger apresenta uma reflexão importante quanto à compreensão do significado da *physis*. Ele diz que os gregos denominavam o ente de *physis* cuja tradução latina significa “natura, nascer, nascimento”, o que simboliza uma distorção do seu conteúdo originário. *Physis* (lexicalmente, “*phyein*”, ou seja, crescer, fazer crescer) nos esclarece Heidegger, é “o desabrochar, que se abre, o que nesse

³⁴ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. p. 196.

³⁵ Na *Paidéia* Jaeger discute que era ao problema da origem que se subordinavam o conhecimento e a observação física. Não há dúvida que foi deste movimento que surgiu a ciência racional da natureza, porém, no começo, a mesma encontrava-se envolta em especulação metafísica, e só gradualmente, foi se libertando dela.

despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece”³⁶; é, em outras palavras, “o vigor dominante daquilo que brota, e permanece,”³⁷ o próprio Ser.

E indo ao encontro do que afirmou Jaeger, ele ressalta: “Todavia essa restrição da *physis* na direção do ‘físico’ não se deu do modo que hoje imaginamos”³⁸, uma vez que “ao físico, opomos o ‘psíquico, o anímico, o vivente e, tudo isso, mesmo para os gregos posteriores, ainda pertencia à *physis*”.³⁹ A metafísica, porém, acabou por promover a essencialização da *physis* e do *Logos*, convertendo-os em “idéia” e “enunciado”, respectivamente.

Tales de Mileto (séc. VII a séc. VI) foi um dos primeiros a se deparar com a necessidade da busca pelo fundamento de todas as coisas. “De que tudo é feito?” é uma pergunta que soa aos nossos ouvidos como um grande convite para “demorarmos na filosofia” como sugere Heidegger.

Ao espantar-se com o mundo em sua realidade e admirar-se com a sua dinâmica, os primeiros gregos elegeram para si a tarefa de ir em busca de respostas e fez da questão do ser o ponto-chave do seu pensamento. E é justamente no território desse pensar originário que Heidegger fixa a sua atenção, atendo-se especialmente às reflexões de Heráclito e Parmênides.

Em *Que é isto – a filosofia?* Heidegger ressalta que a já citada forma de questionar desenvolvida por Sócrates⁴⁰, Platão e Aristóteles (por exemplo, quando estes se perguntam “que é isto – a natureza?”, “que é isto – o movimento?”, “que é isto o belo?”), na busca da formulação daquilo que os mesmos entendiam equivocadamente corresponder-se ao

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. p. 44

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem.*, p. 46

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Temos em Sócrates o exemplo de um filósofo que insistiu na tese de que a pergunta é o que move o filosofar. O seu método consiste em fazer perguntas, desenvolvendo assim as opiniões originais dos interlocutores – ironia e maiêutica – sendo que isto configurou-se como uma técnica refutativa. Muitos dos diálogos de Platão reproduzem esta técnica como forma de se chegar à definição de determinados conceitos. Porém, Heidegger ressalta que tal atitude, ao invés de revelar o ser, acaba por causar o seu esquecimento, deixando-o oculto.

Logos, se estendeu para outras épocas seguido por diferentes maneiras de explicação no que diz respeito à sua essência, desdobrada em *ratio*, como o que se pensa a partir das idéias.⁴¹

Isto quer dizer que com estas perguntas “não se procura apenas uma delimitação mais exata do que é natureza, movimento, beleza”⁴², sendo necessário ater-se à maneira pela qual cada filósofo, em seu devido sistema de conhecimento, concebe a idéia.

Recorda-nos Heidegger que:

O modo em que Platão pensa a idéia é distinto daquele em que Santo Agostinho apreende a idéia. Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche e a moderna consciência do mundo pensam a idéia, cada um à sua maneira. Nessa diversidade, contudo, pensa-se o mesmo. Na moderna consciência de mundo que nós, consciente ou inconscientemente, comportamos e cumprimos, estão presentes tanto toda história das idéias e sua transformação quanto a história do *Logos* e de sua transformação. Só quando representamos historiograficamente a história das idéias e do *Logos* é que nomes como Platão, Agostinho, Descartes, Leibniz, Kant e outros soam como simples nomes passados, aos quais ainda nos atemos e dependuramos, enquanto passado. Mas, se não pensarmos o passado historiograficamente e sim naquilo que é, então o que pensaram Platão e os pensadores que lhe seguiram torna-se imediatamente atual, e não indiferentemente atual. Torna-se o que na hodierna história mundial é o destino que se envia de maneira velada.⁴³

Notamos que Heidegger menciona que o *ti* (o “que”) da pergunta *ti estin?* significa precisamente a *idéa*; o *quid* é a *idéa*. Porém, expressa de diversos modos. A *idéa* ou *eidos*, do grego, corresponde ao vocábulo “idéia”. Antes de Platão, esses dois termos eram empregados sobretudo para designar a forma visível das coisas, a forma exterior e a figura que se capta com o olhar, aquilo que é visto, que é sensível. Com a metafísica

⁴¹ É importante mencionar que o desdobramento de *Logos* do enunciado para a razão que corresponde à transformação da essência das idéias, advém de uma determinação da lógica tradicional.

⁴² HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* p. 15.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. p. 285-286.

platônica passaram a ser concebidos como forma interior, a natureza específica da coisa, ou seja, a sua essência.

Em Platão temos a afirmação de que o mundo das essências ou das idéias é o mundo do Ser e, sendo una, eterna e imutável, a idéia se difere de todas as outras devido ao conjunto de suas propriedades internas que faz com que ela seja uma essência determinada e separada do mundo das coisas sensíveis. Para esse filósofo, a idéia constitui o objeto do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura.

Aristóteles, por sua vez, concebe a essência (o *quid*, a *idea*) como algo realmente fundamental às coisas sensíveis, sendo que podemos analisá-la do ponto de vista do passado, “o que era ser” (*to ti em einai*), ou seja, o que uma coisa foi, ou era, antes de ter sido atualizada. Aqui o que se evidencia não é o abandono do mundo sensível, mas, ao contrário, o conhecimento da essência do que nele existe, ou seja, a sua *ousía*.⁴⁴

A propósito, Aristóteles é o responsável por grande parte das interpretações do pensamento pré-socrático e a ele imprimiu um grande valor. “Assim em Aristóteles ainda ressoa o conhecimento desse sentido originário, quando fala dos fundamentos do ente como tal”⁴⁵; é o que explica Heidegger nas páginas de *Introdução à metafísica*, obra pertencente ao período de transição entre o I e o II Heidegger⁴⁶ e que por isso mesmo ainda traz um certo otimismo com relação à metafísica.

⁴⁴ Ao definir a sua “filosofia primeira”, Aristóteles afirmou que ela estuda o ser das coisas (entendido como substância), a *ousía*. A palavra *ousía* é o feminino do particípio presente do verbo Ser, isto é, do verbo *einai*. Em português, *ousía* é traduzida por “essência”, porque vem da palavra latina *essentia*. Aristóteles não estuda esta ou aquela coisa, este ou aquele ente, mas busca aquilo que faz de um ente ou de uma coisa, um ser.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. p. 46.

⁴⁶ Apesar de muitos estudiosos mencionarem acerca da existência de um Heidegger I e um Heidegger II (um pertencente à fase de *Ser e tempo* e outro posterior à sua publicação), há algumas contestações quando a este fato, inclusive por parte do próprio Heidegger. O projeto que se apresenta em toda a sua obra contém diversos momentos e diferentes estratégias. Sem dúvida, *Ser e tempo*, de 1927, é o marco inicial desse projeto, sendo que as questões da técnica e da linguagem que se sobressaem após a publicação de *Ser e tempo* surgem exatamente a partir do que foi problematizado acerca do ser neste seu tratado capital. “Não há, a meu ver, um ‘Heidegger I’ e um ‘Heidegger II’, nem um ‘último Heidegger’, de que falam alguns estudiosos como se houvesse oposições em seus escritos ou uma ruptura em seu pensamento. O que há é um Pensar que pensa o pensado, e o não-pensado ainda, e busca sempre pensar o Ser mesmo em sua origem”. (Maria do Carmo Tavares de Miranda, in.: “O pensamento de Heidegger: sua importância na filosofia atual”, texto introdutório à edição brasileira de *Da experiência do pensar*, 1968).

Porém, a atitude filosófica de Aristóteles, igualmente à de Platão, comprometeu-se demasiadamente com a razão lógica, circunscrita a uma visão calculativa, distanciada do ser e que somente mais tarde Heidegger a denunciaria.

Devido a essa razão lógica, o entendimento de ‘idéia’ atingiu a linguagem moderna enquanto significado de um conceito, um pensamento, uma representação mental, enfim, algo que nos transporta ao plano psicológico e noológico, que se coloca como aquilo que conceitua o ser, que dá diferentes explicações sobre ele.

Na apresentação da segunda edição brasileira de *Introdução à metafísica*, encontramos um comentário de Emmanuel Carneiro Leão acerca dos diferentes modos de explicação do ser que se imperaram ao longo da história da filosofia ocidental. E, sendo assim, faz-se necessário destacar o seguinte aspecto:

Nos diversos períodos da metafísica o ser do ente foi determinado ora como *idea*, ora como *ousia*, ora como *essentia*, ora como objetividade, etc... Essas várias determinações não são arbitrariedades insignificantes, devidas ao gosto extravagante, que, no parecer do bom senso comum, têm os filósofos de divergirem sempre entre si em sua “*verbal superstition*”, em suas “discussões inúteis sobre palavras”. São uma diversidade, que resulta das vicissitudes de um apelo. Articulam as peripécias de um destino vigente que instauram originariamente o acontecer histórico e por isso são Históricos em sentido criador.⁴⁷

Ao tratar desta questão e das demais expostas anteriormente, estamos mais do que nunca compenetrados no horizonte da metafísica. Como afirma Heidegger: “metafísica é o nome para designar o centro decisivo e o núcleo de toda a filosofia”.⁴⁸ Essa filosofia que se desenhou no Ocidente e que resultou na época da técnica e da ciência, através do

⁴⁷ Ibidem. p. 12.

⁴⁸ Ibidem. p. 47.

seu olhar dominado pela razão medida, calculativa, e pela imposição de uma racionalidade “que não soube manter-se ao nível da transcendência constitutiva do *Dasein*, ao colocar o ser no mesmo plano do ente”⁴⁹ conforme observa Gianni Vattimo lendo Heidegger, sobressaiu-se tendo como forte elemento o seu caráter “multívoco” (aqui lembramos dos diversos modos de explicação da quiddidade ou essência) e se tornou a antecipadora das ciências particulares.

Porém, o “apelo” de que nos fala Heidegger é o apelo do Ser, que é convocado pela própria origem grega e tem por finalidade fazer-nos habitar novamente nessa distante origem, onde a terra natal nos é devolvida, tendo a língua grega como a sua única portadora originária. Aqui os ecos deste apelo são lançados à tradição clássica que se concretizaria pela volta ao pensamento originário helênico.

Ouçamos o que diz o próprio Heidegger:

... a metafísica é uma fatalidade porque, como traço fundamental da história do Pensamento europeu, a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente. E a nele segurar-se sem que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes como a *dobra* de ambos, podendo então questioná-lo em sua verdade.⁵⁰

As palavras acima denunciam o distanciamento da metafísica com relação à realidade do ser.

O ser não é somente um conceito absoluto e definitivo como queriam Platão e Aristóteles, estendendo-se a toda a tradição filosófica responsável pela sistematização do saber. Por isso, ao invés de se

⁴⁹ VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*. p. 63. Julgamos ser importante fazer um esclarecimento acerca do *Dasein*, apesar de o mesmo não ser a preocupação substancial de Heidegger em *Que é isto – a filosofia?*, conferência por nós examinada neste trabalho. No *Dasein*, um dos temas centrais de *Ser e tempo* compreende-se a questão imediata do homem, *Sein* (ser) *da* (aí), o ente aberto ao ser. *Dasein* ou ser-aí deve ser entendido como o homem enquanto *in-der-welt-sein* (ser-no-mundo), sempre posto em jogo, nunca coisa acabada, mas o único existente capaz de compreender o ser do homem, ou seja, a si mesmo.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. Superação da metafísica. In: *Ensaio e conferências*. p. 67.

perguntar o que é o ser, convém colocar a questão do sentido do ser e a sua experiência temporal, conforme Heidegger já assinalara em *Ser e tempo*.

Esta observação vem reforçar o entendimento de que Heidegger não cultivava o interesse de criar um sistema filosófico. Ao contrário, tornou-se crítico dos vários sistemas existentes que sempre conceberam o ser desprovidos de qualquer discussão acerca do seu engajamento no mundo. Por isso, insiste na tese de que esses sistemas jamais forneceram elementos seguros para a viabilização de uma compreensão profunda do ser.

O que podemos notar na trajetória filosófica de Heidegger é o processo de problematização que, através de um olhar criterioso, não encontra na história da metafísica tradicional nenhuma resposta que satisfaça às suas indagações. E, sendo assim, se vê guiado por um modo de pensar regressivo que o conduz ao pensamento originário presente na formulação dos pré-socráticos – longe de se situar enquanto sistema – conforme mencionamos.

Na conferência *Que é isto – a filosofia?* Heidegger não se ocupa de discutir o problema imediato da existência humana que se encontra presente em *Ser e tempo*, mas aborda questões relacionadas diretamente ao próprio ser. Aqui Heidegger não considera mais o homem como ponto de partida para o Ser, mas sim, o Ser torna-se a abertura para a possível compreensão da existência humana. Evidentemente, no horizonte da meditação heideggeriana, a palavra “ser” carrega em si uma certa ambigüidade.

Entende-se por “ser” o modo de ser do ente, ou seja, o ente é e aquilo pelo que ele é o que é. Por sua vez, “Ser” (com letra maiúscula) significa o fundamento de possibilidade em virtude do qual o ente se essencializa em seu ser (ser no primeiro sentido), é a energia que faz com que o ente seja o que o ente é. Tudo o que “é” é o ente. Assim podemos

dizer que o homem, as coisas, os acontecimentos, são todos entes e possuem um significado para a existência.

Não há dúvida de que ao se fazer a pergunta *Que é isto – a filosofia?* Heidegger estaria apontando para a questão da diferença ontológica, e assim torna-se evidente que somente na correspondência ao ser do ente o homem pode filosofar, e isto é, saber, de fato, o que é a filosofia.

A diferença ontológica consiste no fato de significar que o ser não é o ente, logo, ele não pode ser pensado do mesmo modo que pensamos os entes. A metafísica nunca pensou na diferença entre ser e ente, acabando por pensar o ser como se ele fosse um ente possível.

Neste sentido, podemos dizer que a metafísica encontra-se associada à identidade, e a ontologia à diferença.

Heidegger introduz a sua preleção *Que é metafísica? (Was ist metaphysik?)*, surgida originalmente em 1929 (portanto, ainda em sua fase anterior à busca de superação dos postulados metafísicos), afirmando que não falará sobre a metafísica, mas discutirá o assunto a partir de uma determinada questão metafísica. Ao debruçar-se em torno dessa questão, o nosso filósofo diz o seguinte:

O nome “metafísica” vem do grego: *tà metà physiká*. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai *metà* – trans ‘além’ do ente enquanto tal. Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão.⁵¹

Desta forma, esta definição, dentre outras mencionadas por Heidegger, não possui nenhuma relação com o seu significado primeiro, empregado por Andrônico de Rodes, por volta do ano 50 a.C., ao recolher

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* p. 43.

e classificar as obras de Aristóteles que, durante muitos séculos, haviam ficado dispersas.⁵² Na referida preleção, ainda discute Heidegger:

Na medida em que o homem existe, acontece, de certa maneira, o filosofar. Filosofia – o que nós assim designamos – é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos. A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade.⁵³

No posfácio de 1943 e na introdução de 1949 a esta obra, Heidegger assinala para o fato de que a pergunta “Que é metafísica?” nasce de um pensamento que já penetrou na superação da metafísica. Ele afirma que o pensamento tentado em *Ser e tempo* põe-se em marcha para preparar, de certa forma, essa superação. Assim estamos diante de um tratado que tem como horizonte para a compreensão do sentido do ser a questão da “ontologia fundamental”, pois Heidegger entende ser a ontologia a fundamentação da metafísica, apesar de tratar-se de um título tardio, cunhado somente no século XVII pelo filósofo alemão Jacobus Thomasius (1622-1684). A palavra “ontologia” deriva do particípio presente do verbo *einai* (ser), isto é, de *on* (ente) e *onta* (entes), dos quais vem o substantivo *to on*, ou seja, o Ser.⁵⁴ E foi com esta palavra que Thomasius designou a elaboração da doutrina tradicional do ente que, para Platão e Aristóteles constituía uma questão, embora já não mais originária.

⁵² Consta que Andrônico de Rodes, como organizador dos textos aristotélicos, atribuiu ao conjunto de escritos que, em sua classificação, localizavam-se após os tratados sobre a física ou sobre a natureza, o nome *meta ta physika*, sendo que a palavra grega *meta* quer dizer “depois de”, “após”, “acima de”.

⁵³ *Ibidem*. p. 44.

⁵⁴ Convém lembrar que Heidegger faz uma importante distinção entre “ôntico” e “ontológico” a fim de assegurar uma real compreensão da ontologia. Segundo ele, o “ôntico” se refere à estrutura e à essência própria de um ente, o que ele é em si mesmo, sua identidade, sua diferença e suas relações em face de outros entes, enfim, sua existência própria, enquanto que o “ontológico” encontra-se relacionado ao estudo dos entes e, sendo assim, à investigação das próprias modalidades ônticas. Para tanto, Heidegger entende que a ontologia só é possível como fenomenologia.

A Grécia, em sua origem, é a “pátria” fundante do ser, não no sentido de haver aí uma implicação em termos de nacionalidade, mas o que se encontra em questão é o seu caráter ontológico-historial. Trata-se do momento em que o homem esteve muito mais próximo do Ser.

Heidegger afirma que a sua preocupação é ir ao encontro com o que ele chama de “essência da filosofia”, o que, de fato, ela é.

Porém, ao perguntar *Que é isto – a filosofia?* temos assim a clareza de que não se trata de “uma espécie de conhecimento que se coloca a si mesmo (filosofia da filosofia)”⁵⁵, nem muito menos de uma abordagem limitada a uma concepção histórica, ou seja, caracterizada tão-somente pelo simples interesse em “resolver como começou e se desenvolveu aquilo que se chama filosofia”.⁵⁶

3.2. Sentido historial e destino

Para Heidegger, não basta o fato de saber que a filosofia nasceu na Grécia e dali se projetou para outros lugares e outras experiências. Não se trata apenas de atribuir ao seu caráter histórico toda a importância sem se dar conta de que a questão que deve ser levantada (ou seja, o que é a filosofia) diz respeito sobremaneira a um sentido historial. Ela é carregada de historicidade, pois carrega em si *um destino: o nosso*; e não é “uma”, mas “a” questão historial da *nossa existência ocidental-européia*.⁵⁷

História e historicidade são dois temas tratados por Heidegger, inicialmente nas polêmicas páginas de *Ser e tempo*. A complexidade desses temas, presente no quinto capítulo da 2ª seção, é bastante

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* p. 16.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Cf. *Que é isto – a filosofia?* p. 16.

acentuada. Heidegger alude a uma distinção categórica entre esses dois termos.

A língua alemã possui duas palavras para designar “história”, *Geschichte* e *Historie*, sendo que ele concebe esta última como o estudo sistemático de acontecimentos passados, o que também é entendido como “historiografia”. Por sua vez, *Geschichte* é compreendido por Heidegger como a história que acontece, o acontecer, ou seja, a própria historicidade do *Dasein*.⁵⁸ Sendo assim, o adjetivo *historisch* encontra-se relacionado ao estudo de acontecimentos passados, enquanto *geschichtlich* e *Geschichtlichkeit* (historicidade) pertencem ao que acontece. É comum Heidegger se referir a *Historie* e *historisch* fazendo uso de uma certa depreciação.

Não é na ciência historiográfica que se deve buscar a história. Mesmo que o modo científico e teórico de tratar o problema da “história” não vise apenas a um esclarecimento “epistemológico” (*Simmel*) da apreensão histórica, nem a uma lógica da construção conceitual da exposição teórica (*Ricket*), mas também se oriente pelo “lado do objeto”, mesmo assim, nesse tipo de questionamento, a história só se faz acessível, em princípio, como objeto de uma *ciência*. Com isso, deixa-se de lado o fenômeno fundamental da história, o qual está à base e precede toda possível tematização historiográfica. É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a história pode se tornar objeto possível da historiografia.⁵⁹

Através desta visada heideggeriana chegamos à conclusão de que mesmo havendo eras desprovidas de historiografia, não significa que por esta razão deixariam de ser históricas. Antes, o *Dasein* é acontecimento, “historização”, ou seja, a maneira própria pela qual ele se estende entre o seu nascimento e a sua morte e isto não quer dizer que o mesmo sempre

⁵⁸ Já mencionamos acerca do sentido e do significado de *Dasein* em nota anterior.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. p. 180.

será objeto imediato da historiografia. O *Dasein* acontece independentemente daquilo que o estudo sistemático registra sobre ele.

Heidegger trata, no contexto da sua ontologia existencial, de nos apresentar o método fenomenológico apreendido do seu mestre Edmund Husserl - e não o método científico - como revelador dos modos de ser do homem. Entende ele que o saber mais profundo é matéria do *phainesthai* (do grego: “mostrar-se” ou “estar à luz”), palavra da qual “fenomenologia”, como método, é derivada. Trata-se do *tá ontá*, ou seja, do próprio ente, aquilo que se mostra a partir de si mesmo e de diversos modos, aquilo que vem à luz. E, sendo assim ele tal qual ele é, desprovido de qualquer ciência historiográfica ou de qualquer metafísica.

Enquanto Husserl apresenta o método fenomenológico como uma descrição do fenômeno observado e ainda permeado de mitos platônicos, Heidegger o concebe como uma interpretação do que se mostra, ou seja, daquilo que aparece, aproximando-o de uma hermenêutica que procura interpretar o sentido do ser-do-ente.

Conforme já mencionamos, a pergunta pela filosofia encontra-se carregada de historicidade, pois carrega em si *um destino: o nosso*. Mas, afinal, que destino é este? O destino, para Heidegger, é a de-cisão autêntica do homem de voltar sobre si mesmo e de legar para si o recolher por si a herança das possibilidades passadas.

Trata-se do “acontecer originário da pre-sença, que reside na de-cisão própria, onde ela, livre para a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada”.⁶⁰ Daí o entendimento de que “se, porém, o destino constitui a historicidade originária da pre-sença, então a história não tem peso essencial nem no passado, nem no hoje e nem em seu ‘nexo’ com o passado, mas sim no acontecer próprio da existência, que surge do *porvir* da pre-sença”.⁶¹

⁶⁰ Ibidem. p. 189-190.

⁶¹ Ibidem. p. 192.

O que se nota nestas constatações é que Heidegger traz para o debate filosófico uma questão que tem sua raiz no próprio *Dasein* e se constitui pela situação do *Dasein*.

O que está em jogo é o modo de existência que corresponde a um sentido estritamente ontológico e por isso mesmo capaz de mostrar o “recolhimento” como herança das possibilidades passadas pertinentes à história do ser.

Saindo da esfera de *Ser e tempo*, encontramos em obras e conferências posteriores outras recorrências reflexivas a respeito do tema em questão. Ao mencionar acerca do diálogo com a tradição - o que implica observar que se trata do nosso legado - Heidegger afirma que este diálogo se estabelece com o que foi e continua sendo. Porém, o nosso filósofo nos alerta:

A questão aqui levantada sobre a relação entre os pensadores originários e o início da “metafísica” posterior não é, para nós, uma pergunta historiográfica, no sentido de buscar estabelecer comparações entre posições passadas do pensamento. Se os pensadores originários já anteciparam todo o pensamento posterior, inclusive o pensamento de hoje, então o que vem à luz em seu pensamento é aquilo que se acha antes de nós e se nos advém como envio destinal – como história.⁶²

O “envio” a que Heidegger se refere se funda no destino. O pensamento originário só pode ser encontrado se considerarmos o modo desse envio, acompanhado da antecipação e da experiência da destinação histórica. Isto implica que para chegar ao passado grego, ao que ficou atrás, faz-se necessário não somente contar regressivamente, historiograficamente ou comparativamente.

O que ocorre é um passado que se presentifica e nos põe diante da realidade grega. Não há dúvida de que os pensadores originários (ou seja,

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. p. 93.

os pré-socráticos) assim chamados por Heidegger, não pensavam como Platão e Aristóteles, sendo que a metafísica impregnada no Ocidente por esses filósofos acabou se configurando como uma deformação destinal do pensamento originário.

Paradoxalmente, somos herdeiros do pensamento grego e, ao mesmo tempo, promovemos a nossa ruptura com essa tradição, pois hoje qualquer investigação se insere necessariamente na época da técnica e da ciência⁶³.

Em *A questão da técnica (Die frage nach der technik)*, aula de 1953, originalmente publicada em 1954, Heidegger nos chama a atenção para fato de que o início das ciências modernas da natureza, analisado a partir da cronologia historiográfica, deu-se no século XVII, sendo que a técnica das máquinas teve o seu desenvolvimento somente na segunda metade do século XVIII⁶⁴.

Esses dois séculos, portanto, caracterizam-se como “envio de um destino” e, de certa forma, contribuem para acentuar ainda mais a nossa “apatridade” com relação àquilo que se fez na Grécia, uma vez que o cristianismo foi o primeiro a promover esse distanciamento das raízes gregas. “O curioso é que aquilo que não passa de consequência de um fundamento e somente pode ser sua consequência, a ‘ciência’, passa a imperar sobre o fundamento, isto é, sobre a filosofia, invertendo a relação entre fundamento e consequência”.⁶⁵

No entanto, é para a tradição historial, nomeada pela palavra grega *philosophía*, que precisamos direcionar as nossas reflexões e voltar o nosso olhar. Pois somente este pensamento caracterizado pela experiência pré-socrática, é fundamento. Assim Heidegger nos esclarece:

⁶³ Em *Que é isto – a filosofia?* Heidegger ressalta que “a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado.” p. 15.

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In.: *Ensaios e conferências*. p. 25.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. p. 239.

A palavra grega *philosophía* remonta à palavra *philósophos*. Originalmente esta palavra é um adjetivo como *philárgyros*, o que ama a prata, como *philótimos*, o que ama a honra. A palavra *philósophos* foi presumivelmente criada por Heráclito. Isto quer dizer que para Heráclito ainda não existe a *philosophía*. Um *anér philósophos* não é um homem “filosófico”. O adjetivo grego *philósophos* significa algo absolutamente diferente que os adjetivos *filosófico*, *philosophique*. Um *anér philósophos* é aquele, *hòs philei tò sophón*; *philen*, que ama a *sóphon*, *philein* significa aqui, no sentido de Heráclito: *homologeín*, falar assim como o *Logos* fala, quer dizer corresponder ao *Logos*.⁶⁶

Anteriormente, já nos dedicamos a elucidar a partir da obra *Heráclito*, de Heidegger, o sentido do *Logos*, o que faz com que agora tenhamos uma fácil compreensão do que o nosso filósofo nos fala. Ele explica que, de acordo com Heráclito, *tò sophón* significa *Hèn Pánta*, ou seja, “Um (é) Tudo”. Desta forma, o significado de “Tudo” aponta para *Pánta tà ónta*, o que corresponde à totalidade, o todo do ente. Por sua vez, o *Hén*, definido como “Um” designa aquilo que é único, o que tudo une. O *sóphon*, então, significa, todo ente é no ser, o ser é o ente, e o ser recolhe o ente porque é o ente. O ser é o recolhimento e, por conseguinte, o próprio *Logos*.

A filosofia circunscrita pela razão ordenadora que busca a determinação do ser no âmbito dos entes, colocada pelo modo de filosofar platônico-aristotélico, responsável por determinar a derivação da lógica pela metafísica, acabou fornecendo elementos - ao longo da sua história - para o campo das diversas ciências que hoje se encontram no seio das concepções modernas.

Desta forma, através da conferência *Que é isto – a filosofia?* e outros textos-caminhos, Heidegger parece propor fazer um acerto de contas com a Modernidade.

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* p. 17.

A meditação heideggeriana presente em *Que é isto - a filosofia?* nos deixa claro que faz-se necessário antes considerar o destino essencial da filosofia e muito menos as suas questões históricas. Nesta conferência, Heidegger afirma que é impossível encontrar uma resposta unívoca à pergunta acerca da dis-posição no pensamento atual quando se trata da escuta da voz do ser. Segundo ele, tal dis-posição permanece oculta para nós e, sendo assim, fica evidente que o pensamento atual ainda não nos apresenta o seu caminho de modo claro, mesmo que, possivelmente, impere uma dis-posição afetiva fundamental.

Segundo a concepção heideggeriana, a atualidade encontra-se marcada por dis-posições do pensamento que nos são apresentadas de diversas maneiras. Este fato provoca uma mistura de sentimentos, pois “dúvida e desespero de um lado e cega possessão por princípios, não submetidos a exames, se confrontam”⁶⁷.

Heidegger salienta que há um equívoco quando concebemos - de acordo com a idéia que reina constantemente e em inúmeras partes - o pensamento calculativo, circunscrito pelos pressupostos lógicos, como algo desprovido de qualquer dis-posição. Ao contrário, tal pensamento não se encontra livre de dis-posição, mas depende intrinsecamente dela. A frieza do cálculo, de acordo com o nosso filósofo, está relacionada diretamente com um tipo de dis-posição. Desta forma, ele nos diz: “mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras.”⁶⁸

Ao chamar a atenção para a escuta da voz do ser, Heidegger faz-nos deparar com a compreensão de que filosofar é corresponder ao apelo do ser do ente. Assim concebida a partir da sua origem grega, a filosofia é esse corresponder, pois fala na medida dessa correspondência que fora previamente dis-posta a ela pelo *páthos* do espanto (*thaumázein*)

⁶⁷ Ibidem. p. 39.

⁶⁸ Ibidem. p. 39.

mencionado por Platão e Aristóteles, conforme vimos anteriormente. Isto nos garante perceber que a “referência à essencial dis-posição da correspondência não é uma invenção apenas de nossos dias.”⁶⁹

Em *Que é isto – a filosofia?* Heidegger nos esclarece:

“Corresponder” significa então: ser dis-posto, *être dis-posé*, a saber, a partir do ser do ente. *Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza (*accorder*) como ser do ente.⁷⁰

Assim constatamos que a filosofia seria um modo privilegiado do dizer. O co-responder a que nos referimos é um falar e encontra-se a serviço da linguagem, porém Heidegger nos adverte que devido a um estranho processo de transformações pelo qual passou a linguagem, o que isto significa é de difícil compreensão para nós hoje.

⁶⁹ Ibidem. p. 37.

⁷⁰ Ibidem. p. 36.

4. CAPÍTULO III - A ANÁLISE DA LINGUAGEM

4.1. Linguagem essencial e linguagem de informação

Discutiremos agora a questão da linguagem, o que constitui para Heidegger o ponto determinante de uma reflexão que, sem ela, jamais sabemos verdadeiramente o que é a filosofia.

Afirma Heidegger que a linguagem, no decorrer da história ocidental, teria passado por um processo de transformações devido ao esquecimento do Ser pela metafísica clássica. Segundo ele, a linguagem enquanto *logos* presente na experiência pré-socrática⁷¹, fora transformada pelos próprios postulados metafísicos, que a converteram em representação da realidade, designação, discurso, caracterizando-a como informação, ficando distanciada assim do seu sentido originário.

Esta transformação da linguagem essencial em linguagem de informação criticada por Heidegger adquire, já na antiguidade grega, nos escritos de Platão e Aristóteles, a sua referência inicial e a sua maior influência. São esses filósofos os primeiros a se aterem a uma visão utilitária e pragmática da linguagem, relacionando-a à realidade enquanto algo capaz de enunciá-la e representá-la.

No diálogo *Crátilo* Platão discute, de maneira categórica, a problemática da significação lingüística. Vale lembrar que esse filósofo não toma a linguagem por meio do *logos* no sentido estritamente heraclitano tal qual assimila Heidegger, o que o faz limitar-se a um entendimento puramente semiótico do seu contexto. As reflexões que aparecem nessa obra relacionam-se ao *naturalismo*, segundo o qual cada coisa tem nome por natureza (*physei*) e ao *convencionalismo*, que aponta

⁷¹ No capítulo anterior mencionamos acerca do fragmento 50 de Heráclito analisado por Heidegger, cujo conteúdo aponta a compreensão originária do *Logos*.

ser a significação fruto da convenção e do uso da linguagem (*Syntheke kai homologia*).

Platão afirma que a linguagem se constrói a partir das proposições, ou seja, daquilo que é suscetível de ser dito verdadeiro ou falso enquanto enunciado verbal. Isto fica evidenciado a partir da palavra *logos* cujo emprego tem o mesmo significado em algumas passagens dos seus diálogos, acabando por adquirir o sentido de *ratio*, ou seja, razão, discurso, verbo, aquilo que se fala. Observemos o que nos diz o *Crátilo* (425a):

... uniremos por sua vez as sílabas, que servem para compor os nomes e os verbos e, novamente, com os nomes e os verbos, poderemos construir um grande e belo conjunto (...); agora o que teremos será o discurso, graças á arte dos nomes ou da retórica⁷².

Também no *Sophista* (261-264) encontramos a definição platônica do *logos*. Nesta obra Platão nos mostra que o *logos* se constitui como sentença declarativa e apresenta dois sintagmas (nominal e verbal), além de estar submetido a um valor de verdade. Vejamos, portanto, o que diz Platão: “... é (*o logos*) o significado especialmente de uma declaração (...); elocução construída por um nome e um verbo e é um ou outro verdadeiro ou falso em sentido simples.⁷³”

Isto nos permite perceber que, de acordo com Platão, a linguagem figura-se como um sistema, uma organização, uma estrutura com a qual podemos formar inúmeras frases e, sendo assim, essas frases associam-se a uma gramática, o que, na crítica heideggeriana, é apontada como uma visão da linguagem enquanto cálculo e não enquanto reveladora do ser.

Em Aristóteles a análise da linguagem propõe mostrar que a mesma não é reprodução do real, mas o seu símbolo. Daí o entendimento

⁷² PLATÃO. *Obras completas*. p. 540.

⁷³ *Ibidem*. p. 717.

de que a linguagem não manifesta a realidade, mas a significa, tornando-se assim, apenas convencional. Partindo deste ponto, Aristóteles elabora uma teoria da significação, aprofundando, de certa forma, a concepção designativa da linguagem realizada por Platão⁷⁴. Em sua obra *Da interpretação*, I, 16 a 1, (*De Interpretatione*), ele ressalta: “Os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados da alma (*pathémata tes psychés*), e a escrita, por sua vez, é símbolo dos sons emitidos pela voz.”⁷⁵

No entanto, a reflexão de Aristóteles nos faz observar que há uma considerável distância entre palavra e ser, uma vez que os nomes não são as coisas, mas apenas os seus símbolos. A partir disso ele concebe a linguagem como algo secundário em relação ao conhecimento do real, o que também se encontra presente na perspectiva platônica. Porém, aparece implicitamente em seu pensamento o fato de que, apesar dessa distância, é impossível haver acesso imediato ao ser sem mediação lingüística.

Assim Aristóteles antecipa as inúmeras discussões que hoje são abordadas pela filosofia contemporânea da linguagem. A influência da sua teoria na constituição do mundo ocidental caracteriza-se, sobretudo, pela contribuição que este filósofo presta à difusão da perspectiva platônica da linguagem, que marca o Ocidente.

É importante lembrar que Aristóteles, assim como Platão, também privilegia a proposição enquanto sentença declarativa, modo específico da linguagem científica.

Este fato faz com que Heidegger se preocupe em mostrar o caráter não suficientemente radical da concepção de verdade da metafísica ocidental. Para tanto, o nosso filósofo nos diz que em consequência do

⁷⁴ É importante mencionar que as concepções de Platão e as de Aristóteles sempre se manifestaram em meio a acentuadas polêmicas, apresentando assim, inúmeras discordâncias entre si. Porém, ao procurar fundamentar o discurso racional, Aristóteles se contrapõe veementemente às teorias sofistas. Segundo o filósofo, pelo fato de a sofística ser totalmente indiferente à verdade, comprometendo o próprio pensamento, sobretudo a partir da exploração do seu poder de persuasão, ela se comporta considerando a palavra como uma maneira de exercer domínio sobre as relações humanas. Daí a necessidade de ressaltar o entendimento de que, no que se refere à análise da linguagem, Platão e Aristóteles acabam tendo mais pontos em comum do que divergências.

⁷⁵ ARISTÓTELES. Coleção Os Pensadores. p. 242.

processo de transformação pelo qual passou a linguagem, ela aparece como um instrumento de expressão, reduzida ao nível da denotação, do simplesmente operativo, conforme aponta o entendimento lógico.

Para Heidegger, a representação atual da linguagem – que fora influenciada pela concepção platônico-aristotélica - encontra-se muito distante daquilo que teriam experienciado os primeiros gregos, ou seja, os pensadores pré-metafísicos ao se depararem com a essência da linguagem em seu sentido originário, como *logos*, re-união do ser.

É através desta perspectiva que Heidegger recorre à elucidação do significado de *logos* e *légein*, o que implica mencionar que se trata de duas palavras que possuem entre si uma importante correspondência, pois é do *légein* que depreendemos o que é o *logos*. *Légein* significa “re-colher a si e as coisas, guardar, reunir, abrigar, estender no sentido de pôr em posição deitada,” passando a significar também “dizer”, uma vez que “dizer” e “estender” compartilham do mesmo significado: deixar estendidos tudo o que está presente.

É importante destacar que a compreensão de *légein* só pode ser atingida completamente quando examinamos este verbo associado ao verbo “ouvir” que lhe é correspondente. Aqui “ouvir” não significa aquilo que se percebe através da audição, os sons que ouvimos cotidianamente. Ouvir adquire o sentido de “auscultar”, ou seja, apreender no recolhimento aquilo que é dito, interpretar a palavra do ser do ente, o seu dizer inaugural.

A partir deste aspecto, podemos então constatar que é enquanto *légein* que o *logos* se manifesta, pois o mesmo encontra-se sempre em posição recolhedora e, por conseguinte, como re-união. Retornando ao fragmento 50 de Heráclito, vemos que ao auscultar o *logos* estamos diante do fato de que cada um é o mesmo, é o ser reunido. Portanto, só é possível uma auscultação verdadeira quando se faz parte daquilo que é dito.

Como observamos, o sentido dos verbos *logos* e *légein* explicitado por Heidegger está relacionado à essência da linguagem à medida em que

a mesma reúne e deixa estendido aquilo que foi recolhido, des-velando o que está oculto.

Sendo assim, torna-se evidente que o Ser não tem nada a ver com questões de ordem semântica ou com emissão de sons, conforme aprendemos com as ciências da linguagem, mas relaciona-se ao falar que advém do *logos* enquanto aquilo que conduz o *phainesthai* (“mostrar-se”, “vir à luz”, “aparecer”) por meio de um dizer originário.

Uma advertência significativa apresentada por Heidegger em *Que é isto – a filosofia?* faz-nos meditar ainda mais acerca do tema em questão, quando este diz que apesar das múltiplas interpretações do *logos* que fazemos hoje, estamos longe de regressar à essência da linguagem e de assumi-la como herança. Daí ele reforça a necessidade de dialogarmos com os primeiros gregos a fim de atingirmos uma clara compreensão da linguagem como *logos*.

O que vemos nesta advertência é a descoberta do poder do *logos* presente na linguagem, ou seja, no dizer como discurso apofântico⁷⁶. E, a partir deste entendimento, Heidegger coloca a linguagem como centro de discussão, como tema de um debate permanente, não apenas procurando salvá-la desta ameaça da pura semioticidade, mas buscando na linguagem o sentido do Ser.

Com o título *A essência da linguagem (Das wesen der Sprache)*, Heidegger realizou três conferências na Universidade de Friburgo, entre o final de 1957 e o início de 1958. Estas conferências, conforme esclarece o próprio autor, têm por objetivo nos colocar na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem. Neste sentido, ele se atém ao seguinte aspecto:

⁷⁶ É importante esclarecer que Heidegger se atém ao poder manifestador da palavra, pois ela mostra, produz o que se apresenta em sua presença e se liga ao ser e, assim, ao acontecimento-apropriação, entendido por ele como o lugar onde que se esconde a atividade presentificadora do ser. A palavra “*Ereignis (Eräugen: por diante dos olhos)*” traduz-se por acontecimento-apropriação, sendo que este se deixa experimentar apenas no mostrar do dizer (*Sage*), como doação, um “dá-se” do qual o ser necessita para situar-se como presença. Como saga do dizer a linguagem é o modo do acontecimento apropriador.

Supondo-se que alguém nos lance subitamente a pergunta “que relação vocês mantêm com a língua e a linguagem que vocês falam?”, não haveríamos de ficar sem resposta. Logo encontraríamos um fio condutor, uma referência capaz de nos orientar por caminhos seguros. Falamos a linguagem. Que outra proximidade da linguagem possuímos senão a fala? Mesmo assim, nossa relação com a linguagem mantém-se indeterminada, obscura, quase indizível.⁷⁷

O exposto acima reforça-nos à compreensão de que a experiência com a linguagem não possui nenhuma relação com os conhecimentos que, por força dos procedimentos lógicos presentes na história ocidental, acabamos adquirindo, uma vez que os mesmos concentram a sua atenção ao refletir sobre a linguagem apenas nos atos de expressão.

Desta forma, Heidegger recusa as concepções da linguagem discutidas pelas diversas teorias que têm se ocupado, a saber: a ciência da linguagem, a lingüística, a filologia, a psicologia e a filosofia da linguagem, o que constitui a chamada “metalinguagem”⁷⁸, que se destaca como um dos maiores interesses da investigação científica e filológica das línguas.

Para Heidegger, podemos concluir que “a metalingüística é a metafísica da contínua tecnicização de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação capaz de funcionar interplanetariamente, ou seja, globalmente.”⁷⁹ Esta afirmação não pode ser concebida como forma de desvalorizar o trabalho dos cientistas e dos filólogos, uma vez que Heidegger admite a sua importância na aquisição de certos conhecimentos. O que interessa ao nosso filósofo é mostrar que existe uma diferença entre os conhecimentos científicos e filológicos sobre a linguagem e a experiência que fazemos com ela.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 121.

⁷⁸ Entende Heidegger que assim como no passado, a filosofia era metafísica, hoje ela é metalinguagem.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 122.

Analisando uma passagem da conferência *A essência da linguagem*, observamos que Heidegger associa o interesse de falar sobre linguagem à filosofia analítica e, por sua vez, à metafísica. Portanto, ele nos diz:

Ultimamente, a investigação científica e filosófica da linguagem está visando resolutamente para a produção daquilo que chama de *metalinguagem*. A filosofia analítica, que tem o propósito de produzir essa superlinguagem, é bastante consistente quando se considera metalingüística. Isto soa como metafísica – não apenas soa como tal, mas é metafísica.

Afirma Heidegger que “por mais que falemos uma língua, a linguagem propriamente nunca vem à palavra.”⁸⁰ E ainda acrescenta: “nós só somos capazes de falar uma língua, de agir na fala com relação e sobre alguma coisa porque a linguagem ela mesma *não* vem à linguagem na fala cotidiana, ficando nela resguardada”⁸¹. Como podemos, de fato, interpretar esta afirmação? Podemos interpretá-la a partir da concepção de que a essência da linguagem não se encontra nos elementos fônicos e mórficos, conforme nos coloca a sua representação imediata.

Assim explica o filósofo em questão que a linguagem resumiu-se a ser assimilada como língua, compreendida enquanto vocalização sonora⁸², um fenômeno próprio do homem, uma articulação dos órgãos da fala (a boca, os lábios, a língua). Porém, ele nos diz que não se trata de desconsiderar a importância da vocalização sonora, mas questionar a subordinação do som a uma compreensão meramente fisiológica,

⁸⁰ Ibidem. p. 123.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Em *A essência da linguagem*, Heidegger recorda a seguinte passagem presente no segundo capítulo dos Atos dos Apóstolos, versículos 3 e 4, cuja narrativa retrata o milagre de Pentecostes: “E viram então uma espécie de línguas de fogo, que se repartiram... e começaram a pregar em outras línguas...” Através deste exemplo, Heidegger discute que até mesmo a representação bíblica da linguagem, repleta de sentido sagrado, caracteriza o *logos*, o enunciado, atendo-se ao aspecto sonoro da língua assim como dá-se no procedimento grego, o que Aristóteles denominaria de forma paradigmática.

relacionando-o a uma metafísica da sensibilidade ou a qualquer outra explicação técnico-metafísica da linguagem.

A partir desta análise realizada por Heidegger – a de que a linguagem passou a ser entendida por muitos como vocalização sonora - podemos ampliar o debate recorrendo às reflexões presentes na conferência *Língua da tradição e língua técnica*. Nesta obra, encontramos uma discussão que se fundamenta a partir de dois aspectos: primeiro, a problemática do modo da língua determinado pela técnica e que se desenvolve através de sistemas de mensagens e sinalizações formais; e, segundo, a questão da língua de tradição que se caracteriza pela força do “*dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato”⁸³.

Desta forma, Heidegger menciona sobre o fato de os princípios tecno-calculadores terem transformado a língua como *dizer* em língua como mensagem e produção de sinais. Aqui vê-se que “com a dominação absoluta da técnica moderna cresce o poder – tanto a exigência como a eficácia – da língua técnica adaptada para cobrir a latitude de informações mais vasta possível.”⁸⁴

Daí a necessidade de se ater aos procedimentos da língua corrente não tecnicizada⁸⁵ - a língua natural ou língua conservada – uma vez que somente ela é capaz de dizer de novo o mundo, como lembra-nos Heidegger.

Comentando a concepção heideggeriana da linguagem, Manfredo Araújo de Oliveira escreveu:

Para Heidegger, a manifestação epocal da linguagem como informação pressupõe o paradigma das teorias da consciência e da representação. Todo o seu esforço filosófico consiste em mostrar as bases de outro paradigma de pensamento, a partir de onde é não só possível um outro tipo de experiência com a linguagem, mas

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. p. 43.

⁸⁴ *Ibidem*. p. 43.

⁸⁵ É importante lembrar que a língua não tecnicizada caracteriza-se como fundamento da técnica.

onde a linguagem constitui momento fundamental para toda a experiência do real. Ora, o que Heidegger pretende, não negando o valor do caráter instrumental da linguagem, é fazer o “passo para trás”, a fim de poder pensar a relação originária do homem com a linguagem que, para ele, não constitui uma pesquisa a mais ao lado das ciências e da filosofia da tradição, mas é uma descida a seus “fundamentos”, pois é essa relação originária que é sempre pressuposta em toda ciência e filosofia.⁸⁶

As palavras acima expõem, de maneira sucinta, o que pretende Heidegger na condução do seu pensamento acerca da essência da linguagem. A interpretação de Manfredo Araújo de Oliveira nos possibilita analisar ainda, de acordo com a perspectiva do referido filósofo, o fato da linguagem ter se tornado superficial para a vida humana na medida em que foi se caracterizando como informação.

Este tipo de linguagem afasta o homem do propósito de conhecer e se envolver com outras categorias de linguagem, impedindo-o de se inserir em outras experiências. E assim ele se encontra distante, por exemplo, de compreender a linguagem da poesia e o que a torna superior à linguagem elaborada pelos cálculos lógicos.

Em *O caminho para a linguagem (Der weg zur sprache)*, de 1959, Heidegger discute que é impossível conceber a linguagem que se constitui na natureza humana, também chamada de linguagem natural, desprovida de destino, ou seja, apenas dada e existente.

Para ele, toda linguagem relaciona-se a um envio histórico⁸⁷ e, sendo assim, “a linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época de hoje.”⁸⁸ E ainda acrescenta: “uma época que não inaugura o novo, que somente leva ao extremo o velho, o já prelineado na Modernidade.”⁸⁹

⁸⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. p. 205.

⁸⁷ Heidegger adverte que mesmo quando o homem não obtém conhecimentos acerca da história e o seu significado no contexto moderno europeu, a linguagem é, sem dúvida, envio histórico.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. O Caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 213.

⁸⁹ *Ibidem*. p. 213.

O que Heidegger compreende ser a linguagem natural é a linguagem não formalizada, que não está enquadrada ainda nos meandros da formalidade do cálculo, mas que encontra-se encomendada para um processo de formalização, caracterizando-se como uma etapa antecipadora da teoria informacional. Daí o motivo pelo qual ela é envio histórico.

Segundo a concepção heideggeriana, aprendemos equivocadamente através da teoria informacional que a linguagem é a língua, a *langue*, a *language*, assim designada pelos idiomas ocidentais. Desta forma, Heidegger nos diz que a linguagem não pode ser reduzida à língua, pois esta definição, apregoada pela interpretação lógico-metafísica, encobre-lhe a essência.

4.2. A linguagem: morada do ser, morada do homem

Expõe-nos Heidegger na obra *Carta sobre o humanismo (Über den humanismus)*⁹⁰, escrita em 1946:

De acordo com a sua Essência, a linguagem é a casa do Ser, edificada em sua propriedade pelo Ser e disposta a partir do Ser. Por isso urge pensar a Essência da linguagem numa correspondência ao Ser e como uma tal correspondência, isto é, como a morada da Essência do homem.⁹¹

⁹⁰ Heidegger escreve *Carta sobre o humanismo* em resposta ao existencialista Jean Beaufret que havia lhe enviado uma carta solicitando um esclarecimento acerca do significado do humanismo após o acontecimento das duas guerras mundiais. Heidegger nunca escrevera uma obra de conteúdo diretamente humanístico ou ético, tendo, inclusive, se recusado a admitir que se faça qualquer relação das suas obras com a corrente existencialista – tentativa constante de Beaufret -, uma vez que era contrário à classificação do pensamento. Em *Carta sobre o humanismo* ele critica o processo de decadência do homem ocorrido a partir do momento em que a concepção técnico-científica foi se firmando, promovendo assim o esquecimento do sentido do Ser.

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. p. 55.

Conforme observamos, Heidegger nos ensina que a linguagem é a morada do ser. De acordo com a sua compreensão, é através da linguagem que o ser se manifesta como sentido. Ela é o lugar onde o ser acontece, sobretudo porque se trata de um “dizer” na acepção original da palavra, ou seja, um mostrar, um deixar aparecer, um ver, um ouvir.

Aqui encontramos o entendimento de que a linguagem enquanto casa do ser reúne e deixa estendido, junto no abrigo, aquilo que foi recolhido, como apontamos anteriormente. Assim, a linguagem acaba por des-velar aquilo que encontra-se oculto, deixando-o na luz, estendido diante, como presença mesma da coisa presente. Ela se encarrega de deixar chegar à palavra o ser-do-ente⁹². Por isso trata-se daquilo que vem à luz através da palavra inaugural, ou seja, do *logos* que, por sua vez, provém do verbo *légein*.

Afirmar que a linguagem é a morada do ser significa, antes de tudo, afirmar que ela nos determina, e nela se dá a revelação dos entes a nós. Heidegger nos mostra que isto só é possível porque a linguagem é o evento de desvelamento do sentido do ser. Para ele, o debate em torno do sentido do ser passa necessariamente por uma análise do homem enquanto ente cujo ser consiste em compreender-se.

Pensando em Heidegger, Gianni Vattimo lembra-nos que “a linguagem é a sede, o lugar do acontecer do ser como abrir-se das aberturas históricas em que está lançado o *Dasein*”⁹³ e, sendo assim, “só na linguagem as coisas nos podem aparecer, e só no modo como a linguagem a faz aparecer”.⁹⁴

O que fica explícito, a partir destas afirmações, é que toda reflexão de Heidegger acerca do ser do homem tem a linguagem como seu ponto

⁹² Heidegger aborda insistentemente a questão do ser-do-ente tendo em vista que, segundo ele, na época moderna, caracterizada como o “reino da técnica” e da supremacia do pensamento metafísico, ocorre a transformação do ser em ente. Esse processo de entificação do ser impede que o ser se manifeste como experiência fundadora. Daí a necessidade de retornar ao ser enquanto tal, fazendo o caminho inverso, regressando-se à origem, a fim de mostrar que é do ser que se depreende o ente, e não o contrário.

⁹³ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. p. 121.

⁹⁴ *Ibidem*. p. 122.

irradiador. A morada do ser a que se refere o nosso filósofo em *Carta sobre o humanismo*, entendida como a própria linguagem, é o lugar onde se desdobra o ser do homem, é a habitação da sua essência.

É importante mencionar que na referida obra, Heidegger, ao tematizar a questão da morada do ser do homem, toma como ponto de partida o fragmento 119 de Heráclito, cujo conteúdo nos diz o seguinte:

A morada do homem, o extraordinário.⁹⁵

Porém, afirma Heidegger que, na época atual, o homem encontra-se distanciado da sua própria morada. À medida em que a linguagem, subordinada ao domínio da metafísica, desde Platão e Aristóteles, foi perdendo o seu sentido originário, esquecendo-se do Ser, o homem foi se tornando indiferente à sua própria essência. Segundo Heidegger, isto significa, sem dúvida, a decadência do homem que, seduzido pela razão calculativa, acabou transformando a linguagem num instrumento de dominação dos entes, ignorando assim qualquer possibilidade de encontro com o Ser e, obviamente, com a palavra inaugural.

Heidegger discute que a partir da transformação da linguagem essencial em linguagem de informação o mundo passa a ser o que dele o homem comunica. A língua reduz-se à emissão de proposições e com isso o homem se comporta como se fosse o dominador da linguagem, quando, na realidade, é ela que pensa e fala através do homem. Para tanto, ele menciona na conferência intitulada *A linguagem (Die sprache)*, de 1950:

Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na sua fala e não na nossa. Somente assim é possível alcançar o âmbito no qual pode ou não acontecer que, a partir desse âmbito, a linguagem nos confie o seu modo de ser, a sua essência. Entregamos a fala à

⁹⁵ HERÁCLITO. *Fragments*: origem do pensamento. p. 133.

linguagem. Não queremos fundamentar a linguagem com base em outra coisa do que ela mesma nem esclarecer outras coisas através da linguagem.⁹⁶

O que se percebe é que a crítica à instrumentalização da linguagem realizada pelo nosso filósofo tem por finalidade evitar a redução da linguagem ao nível da denotação ou do campo representativo. Para Heidegger, a linguagem não é representação da realidade como apresentam os postulados lógicos. Na sua concepção:

A primeira lei do pensamento não são as regras da lógica. A primeira lei do pensamento é destinar o dizer do Ser, como destino da Verdade. Pois é pela lei do Ser que as regras da lógica chegam a ser regras.⁹⁷

Partindo deste ponto, o nosso filósofo nos adverte que a linguagem formalizada através do cálculo lógico se caracteriza pela sua artificialidade ao situar-se no mundo, sendo que a mesma encontra na pesquisa realizada pelas mais diversas ciências lingüísticas e filosofias da linguagem, um dos modos apropriados de promover a sua revelação. Esta pesquisa acaba por nos revelar a linguagem como obra da subjetividade diante da sua experiência com o real. Assim encontramos, em Heidegger, a seguinte afirmação:

A decadência da linguagem, ultimamente muito comentada – e com bastante atraso – não é a causa, mas já uma conseqüência do processo no qual a linguagem, sob o domínio da moderna metafísica da subjetividade, decai quase inevitavelmente de seu elemento.⁹⁸

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 09.

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. p. 99.

⁹⁸ *Ibidem*. p. 33.

Através destas palavras, Heidegger insiste em mostrar que a partir da modernidade - voltada para o paradigma da subjetividade e da consciência - não encontramos mais nenhuma outra maneira de experimentar a linguagem sem deixar de considerar prioritariamente a relação sujeito-objeto. Para ele, no entanto, o que interessa é pensar a linguagem tendo em vista a possibilidade de recuperar a lembrança do Ser que nela habita.

Heidegger nos chama a atenção para o fato de que o domínio da tecnologia da informação em nossa época não nos proporciona fazer, de fato, uma experiência com a linguagem, mas se limita apenas a viabilizar a obtenção de conhecimentos sobre a linguagem e o seu caráter semasiológico e significativo.

A fim de reforçar este entendimento, é importante mencionar o que nos diz o filósofo:

A linguagem, em sua essência, não é o meio de um organismo vivo se manifestar, nem tampouco a expressão de um ser vivo. Não saberíamos, por esta razão, pensá-la de uma maneira conforme a sua essência, partindo de seu valor de signo (*Zeichencharacter*), ou talvez até de seu valor de significação (*Bedeutungscharacter*).⁹⁹

Convém ressaltar que o pensamento de Heidegger ora apresentado faz parte da tarefa pela qual ocupou o filósofo após 1930. A partir deste período, ele se dedicou a levar a cabo as suas meditações acerca da linguagem, reforçando ainda mais a compreensão da mesma como meio universal¹⁰⁰ e a desconfiança quanto aos procedimentos da semântica.

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. p. 46.

¹⁰⁰ Heidegger, em *Ser e tempo*, bem como em outros textos da década de 20, já teria assinalado para uma concepção da linguagem como meio universal, mesmo tratando-a ainda de maneira secundária.

Aqui novamente temos a afirmação de que, segundo Heidegger, a linguagem não pode ser entendida através das categorias tradicionais de expressão.

Numa passagem do texto *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (*Aus einem gesprach von der sprache zwischen einem japaner und einem denker*), escrito de 1953/54, aparece uma discussão em que é colocada em xeque a questão da metalinguagem – o que compreende as ciências e as filosofias da linguagem - que, ao falar sobre linguagem, acaba comprometendo a sua essência:

P - (...) Uma outra coisa tem mais importância, e é a seguinte: se existe, afinal, tal coisa de falar sobre a linguagem.

J - Mas o que estamos fazendo agora é uma evidência de que existe tal falar.

P - Realmente, demais até, eu temo.

J - Então, não entendo por que hesitas.

P - Falar sobre a linguagem transforma a linguagem, quase inevitavelmente, em um objeto.

J - E então sua essência desaparece.¹⁰¹

Como podemos observar, Heidegger discute que, ao contrário do que se coloca desde Platão e Aristóteles, a reflexão acerca da linguagem não deve ser concebida a partir da análise das modalidades da relação entre linguagem e realidade. Descarta-se aqui qualquer compreensão da linguagem que venha a ser guiada por esta característica.

Diante do fato de que, na concepção heideggeriana, a pergunta pelo Ser e seu sentido é a questão da qual deve sempre mover-se toda a filosofia, não podemos perder de vista o entendimento de que, metaforicamente, a morada do Ser sugere que a linguagem é o único meio para o acontecimento revelador da Verdade, a clareira do Ser. E, portanto, conforme aponta Martin Kusch: “a linguagem não pode existir sem o Ser

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: *A caminho da linguagem*. p. 100.

e porque o Ser somente existe dentro da morada provida pela linguagem.”¹⁰²

Ainda pensando na essência da linguagem, o que vemos é que esta se encontra profundamente associada ao fato de que não podemos falar sobre a linguagem, mas apenas podemos falar a partir dela. Daí verificamos que Heidegger, a fim de impedir que a linguagem seja reduzida a algo estranho à sua essência, utiliza-se, em sua análise, de termos tautológicos. Este procedimento é constante em suas obras, tendo se tornado uma maneira muito particular de o filósofo se expressar.

Assim encontramos, por exemplo, o emprego da tautologia na seguinte afirmação: “Dizer o mesmo duas vezes: linguagem é linguagem, para onde isso haveria de nos levar? Não queremos, porém, ir a lugar nenhum. Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos.”¹⁰³ E este lugar, para Heidegger, é a própria linguagem¹⁰⁴. Afirma ele que a concepção lógica, centrada no empreendimento dos cálculos, não vê na frase “a linguagem é linguagem” nenhum sentido, considerando-a como uma tautologia vazia, que nada informa.

Imbuído da tarefa de se pensar um caminho¹⁰⁵ para a linguagem, o nosso filósofo elabora a seguinte formulação: *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem*. Aqui se evidencia, de certa forma, a presença da sua maneira tautológica de se expressar, pois a referida formulação utiliza-se três vezes da palavra “linguagem” para dizer algo diverso e, ao mesmo tempo, o mesmo.

¹⁰² KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. p. 228.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 08.

¹⁰⁴ O recurso à tautologia presente nas obras de Heidegger também pode ser verificado em expressões como “o mundo munda”, “o tempo temporaliza”, “o espaço espaça”, “coisificação da coisa”, dentre outras. Ao justificar a tautologia “mundanização do mundo”, Heidegger nos diz: “O mundo tem seu modo essencial de Ser no fato de mundar. (...) a mundanização do mundo não pode ser explicada por meio de alguma outra coisa nem pode ser conduzida de volta a alguma outra coisa que seria seu fundamento.” (Cf. A coisa, in: *Ensaio e conferências*. p. 157.). Até mesmo a expressão “a linguagem fala” é um procedimento tautológico.

¹⁰⁵ Observa-se que a metáfora do caminho é uma importante referência presente no pensamento heideggeriano, sendo que aqui ela encontra um lugar privilegiado na interpretação da linguagem.

Portanto, Heidegger continua a afirmar que “a linguagem é linguagem”. Assim o filósofo encontra a melhor maneira de não perder de vista o fato de que a linguagem, indiscutivelmente, é a morada do ser. Daí o seu interesse em ressaltar se realmente faz-se necessário um caminho para a linguagem, uma vez que o homem já se encontra na linguagem. Desta forma, ele observa: “O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda parte, variadamente e a cada vez (...)”¹⁰⁶, sendo assim, “à medida que a linguagem concede esse sustento, a essência do homem repousa na linguagem.”¹⁰⁷

De acordo com a concepção heideggeriana, ao assimilar o sentido da linguagem como linguagem, teremos que abdicar de todos os procedimentos habituais que há muito a determinam. Vejamos o que nos explica Heidegger:

Não podemos considerar a linguagem segundo as representações tradicionais de energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal. Ao invés de esclarecer a linguagem como isso ou aquilo e assim fugirmos da linguagem, o caminho para a linguagem deve permitir a experiência da linguagem como linguagem.¹⁰⁸

E em seguida, ele reforça a crítica à maneira como a linguagem é concebida a partir da tradição metafísica:

Ao discutir a essência da linguagem, agarra-se a linguagem num conceito, mas o que a agarra é um outro elemento e não a linguagem ela mesma. Quando, porém, se atenta à linguagem como a linguagem, a linguagem nos obriga a trazer, para a linguagem como linguagem, o que pertence à linguagem.¹⁰⁹

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 191.

¹⁰⁷ Ibidem. p. 191.

¹⁰⁸ Ibidem. p. 199.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 199.

Analisando o conteúdo rigoroso presente nos estudos de Heidegger acerca da linguagem, considerando-se, sobremaneira, a pergunta pelo sentido do ser, que se torna, sem dúvida, o ponto-chave do seu pensamento, Ernildo Stein destaca o seguinte aspecto:

... as experiências com a linguagem, que Heidegger realiza, ultrapassam as preocupações lingüísticas que nelas se querem, tantas vezes, descobrir. A contribuição para análises lingüísticas é apenas consequência que flui da intenção profunda da problemática filosófica que envolve o trabalho do filósofo.¹¹⁰

Como intérprete do pensamento de Heidegger, Stein também comenta que na *Carta sobre o humanismo*, onde o nosso filósofo afirma insistentemente que “a linguagem é a morada do ser”, a palavra se encontra ligada à compreensão do ser pelo “aí” do ser-aí. Ele explica que o “aí” é o lugar em que o ser se manifesta, sendo que “essa clareira do ser, que é característica do ser-aí, *eksistente*, se revela na palavra.”¹¹¹

Aqui nos deparamos com o fato de que, mesmo tratando-se de um Heidegger pertencente ao pensamento da viravolta¹¹², ao abordar a linguagem ele acaba se confrontando com a problemática central de *Ser e tempo*, que é a questão do sentido do ser. Porém, esta problemática aparece transportada para a dimensão daquilo que se apresenta na viravolta. Afinal, “trata-se de mostrar como o ser instaura no homem a

¹¹⁰ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. p. 364.

¹¹¹ Ibidem. p. 366.

¹¹² Entende-se por “viravolta” a mudança radical no pensamento de Heidegger, supostamente ocorrida entre *Ser e tempo* e *Carta sobre o humanismo*. Há certamente grandes diferenças, de estilo e conteúdo, entre *Ser e tempo* e os escritos datados do pós-guerra. Heidegger fala diversas vezes de *Ser e tempo* como uma obra de “transição” da metafísica para a “questão básica” sobre o ser, embora a recorrência ao diálogo com *Ser e tempo* seja uma constante nessas obras.

sua casa e como essa casa é a própria essência do homem enquanto *eksistência*.¹¹³

Consta que Heidegger, numa conferência de 1949, intitulada *Caminhos da floresta (Holzwege)*, pronunciada praticamente no mesmo período de *Carta sobre o humanismo*, como podemos notar, teria aprofundado o sentido da expressão “a linguagem é a morada do ser”, a fim de mostrar que essa morada do ser se instaura somente no tempo¹¹⁴. Assim o filósofo discute:

O próprio ser delimita sua circunscrição, que é circunscrita pelo fato (*temmein, tempus*) de ele se manifestar fenomenologicamente na palavra. A linguagem é a circunscrição (*templum*), quer dizer, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação, nem é ela apenas algo que se apresenta como sinal e cifra. Porque a linguagem é a casa do ser nós atingimos os entes passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando percorremos uma floresta, já sempre estamos passando pela palavra “poço” e pela palavra “floresta”, mesmo quando não pronunciamos essas palavras nem pensamos em algo que se refere à linguagem. Pensando a partir do templo do ser, podemos presumir, aquilo que ousam aqueles cuja ousadia vai além do ser dos entes. Eles ousam a circunscrição do ser. Eles se aventuram com a linguagem.¹¹⁵

Assim faz-se necessário acrescentar que através do jogo etimológico¹¹⁶ realizado por Heidegger quando ele acena para a questão do ser que ao se revelar na morada da linguagem delimita o seu âmbito, fica evidente que o tempo é o templo do ser, pois afinal, é no tempo que fala a linguagem.

¹¹³ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. p. 367.

¹¹⁴ É importante lembrar que em *Ser e tempo*, Heidegger enfatiza o tempo como temporalidade que se corresponde ao sentido do ser do ser-aí.

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. p. 04.

¹¹⁶ A etimologia que Heidegger apresenta, conforme podemos observar na citação acima, nos mostra que “delimitar”, “circunscrever” direciona-se para *temmein*, sendo que desta palavra origina-se *tempus* e *templum*.

Observa Stein que é a partir deste aspecto apresentado pelo pensamento de Heidegger que aparece também a diferença ontológica.¹¹⁷ Nesta perspectiva, encontramos razões suficientes para afirmar que a linguagem é, sem dúvida, a própria manifestação dessa diferença. De acordo com Stein: “Aqui se manifesta a relação circular entre o ser-aí e a diferença ontológica”.¹¹⁸ Isto se explica devido ao fato de que “de um lado, o ser somente se manifesta porque o ser-aí é sua abertura, isto é, porque concretamente nós caminhamos e nos movemos na diferença ontológica”.¹¹⁹ E, “de outro lado, a possibilidade de nos movimentarmos nos entes é instaurada como dom do ser”.¹²⁰

O que vemos nessa circularidade é justamente a presença de uma ambivalência que nos relaciona ao ser e, ao mesmo tempo, à sua manifestação. Daí o entendimento de que a diferença acaba por manifestar e ocultar o ser. Citando novamente a *Carta sobre o humanismo*, convém lembrar o que nela Heidegger enfatiza: “A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde”.¹²¹ Portanto, enquanto morada do ser ela é “desveladora-veladora” do ser.

¹¹⁷ No capítulo anterior já discutimos a questão da diferença ontológica, sendo que afirmamos consistir a mesma em mostrar que o ser não é o ente e, devido a este fato, ele não pode ser pensado do mesmo modo que pensamos os entes. Heidegger enfatiza que a metafísica acabou confundindo ser e ente, passando a pensar o ser como se ele fosse um ente. Portanto, a diferença ontológica nos permite retificar esse equívoco metafísico.

¹¹⁸ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. p.368.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. p. 45.

5. CAPÍTULO IV - A LEITURA HEIDEGGERIANA DA ESSÊNCIA DA POESIA

5.1. Pensar e poetar: uma proximidade-na-distância

Na conferência *Que é isto – a filosofia?* - objeto de análise do qual originou o presente trabalho - Heidegger, ao colocar em evidência a importância da experiência grega da linguagem como *Logos*, acaba penetrando no território do pensamento poético, embora neste texto não tenha se ocupado o suficiente com esta discussão¹²². O filósofo a menciona apenas em um parágrafo:

Mas pelo fato de a poesia, em comparação com o pensamento, estar de modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sobre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poetar. Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois “moram nas montanhas mais separadas”.¹²³

Devido ao fato de o conteúdo da conferência não ter por finalidade explorar os procedimentos da relação entre pensar e poetar que, mesmo à época do seu pronunciamento, em 1955, já era algo há muito consagrado na obra do filósofo, dá-se a necessidade de recorrermos a outros escritos

¹²² O próprio Heidegger, no final de *Que é isto – a filosofia?*, aponta para o fato de, nesta conferência, ter se limitado apenas à questão que trata da filosofia. Porém, segundo ele, o caminho percorrido resultou na compreensão de que a filosofia é a “correspondência que manifesta na linguagem o apelo do ser do ente”. E, sendo assim, qualquer discussão que se faça sobre a filosofia deve passar por uma suficiente reflexão sobre a experiência da linguagem, o que implicaria trazer à luz o debate em torno da relação entre pensar e poetar.

¹²³ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia*. p. 40.

seus, onde testemunhamos o valor imprescindível que ele atribui à dimensão da poesia, sobretudo por compreender que é somente na poesia que se dá a manifestação do ser.

É comum o entendimento de que a aproximação de Heidegger com o poético tenha ocorrido somente a partir da década de 1930¹²⁴, após a publicação do tratado *Ser e tempo* (1927). Observa Marco Aurélio Werle¹²⁵ que apesar da presença de alguns registros alusivos à poesia no referido tratado, a mesma não ocupa um lugar privilegiado, sendo examinada com pouca atenção pelo filósofo.

Lembra-nos Werle que em *Ser e tempo*, Heidegger discorre sobre a questão da poesia apenas de passagem, porém, adotando a mesma forma com que a problematiza em seus escritos posteriores: a poesia é refletida justaposta à análise da linguagem. Apenas para exemplificar como a poesia passa por este tratado, tomemos o que se apresenta no §34: “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição [*Befindlichkeit*], isto é, a abertura da existência, pode ser o objetivo próprio do discurso ‘poetizante’ [*dichtenden Rede*].”¹²⁶

O que se evidencia nesta passagem – mesmo assinalando para uma antecipação positiva do sentido poético – é a concepção da poesia como uma das possibilidades da linguagem¹²⁷, o que nos faz observar que, de longe, reporta-nos ao Heidegger autor de *Hölderlin e a essência da poesia* (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*), obra pertencente às suas

¹²⁴ Trata-se do pensamento de “virada” assim denominado por muitos. Do alemão os verbos *wenden*, *kehren*, *drehen* traduzem “virar” em seu sentido literal de levar para outra posição, ao qual certas vezes acrescenta-se a idéia de conduzir para uma outra direção. Dentre os diversos compostos que esta palavra proporciona, ainda pode ser interpretada como *umkehren*, ou seja, “voltar atrás”, “retraçar os passos”. O substantivo *Kehre*, uma “curva, virada” (radical), teve a sua formação a partir deste verbo. Heidegger utilizou esta palavra para referir-se à transformação, no final de *Ser e tempo*, de “ser e tempo” para “tempo e ser” e, mais tarde, para designar a transformação do “esquecimento do ser” para a sua lembrança. Explica-nos Michael Inwood, em seu *Dicionário Heidegger* (1999, p. XXII) que embora muitos tenham usado esta expressão para denotar uma “virada” ou mudança no próprio pensamento de Heidegger, ele teria negado a ocorrência dessa mudança (Cf. nota 45, Capítulo I).

¹²⁵ WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. p. 28-29.

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. p. 123.

¹²⁷ Marco Aurélio Werle, em sua obra *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger* (2005, p. 29) nos diz que a impressão que se tem diante das poucas referências acerca da poesia em *Ser e tempo* é que Heidegger a interpreta “como sendo apenas mais uma dentre outras disciplinas ônticas ‘regionais’ que se ocupam da exploração da existência humana num terreno ôntico previamente assegurado”.

meditações posteriores a *Ser e tempo* e que trataremos mais adiante neste capítulo.

Faz-se necessário ressaltar que a concepção de poesia cultivada por Heidegger ultrapassa o entendimento da mesma como configuração literária, gênero da escrita, conforme estamos acostumados a concebê-la. Para ele, a poesia não deve ser abordada sob um ângulo estético como fato de linguagem, pois ela é a linguagem, o trabalho originário do pensamento, onde se dá a dimensão da clareira e o desvelamento do ser.

Esta afirmação de que, para Heidegger, a poesia transcende a literatura, pode ser observada na conferência “... *o homem habita em poesia...*” (“...*dichterisch wohnt der Mensch...*”), de 1951, inspirada num poema tardio de Hölderlin. Aqui denuncia ele que o momento atual passa por uma crise em que o habitar humano tornou-se incompatível com o poético. O que isto significa? Significa que o homem, devido às suas preocupações cotidianas relacionadas ao trabalho, busca de vantagens e sucesso, dispõe de pouco tempo para comprometer-se com as questões próprias da poesia.

Adverte-nos o nosso filósofo que esse pouco tempo que “ainda resta para o poético acontece, no melhor dos casos, quando nos ocupamos das letras, do belo espiritual, veiculado em publicações ou por outros meios comunicacionais.”¹²⁸ E ainda acrescenta: “A poesia ou é bem negada como coisa do passado, como suspiro nostálgico, como vôo ao irreal e fuga para o idílico, ou então é considerada como uma parte da literatura.”¹²⁹

A partir destas palavras, discute Heidegger que o momento atual é marcado pela presença de órgãos responsáveis pela formação da opinião pública civilizada, sendo que a literatura corresponde a um dos seus agentes, ou seja, atua como um dos seus promotores e, ao mesmo tempo, é produto desta promoção. Daí o fato de a poesia aparecer como literatura,

¹²⁸ HEIDEGGER, Martin. “... o homem habita em poesia...” In: *Ensaio e conferências*. p. 165.

¹²⁹ *Ibidem*.

tornando assim “objeto da história da literatura quando considerada cientificamente e com fins educacionais”¹³⁰. Este procedimento resulta-se na circulação da poesia ocidental como “literatura européia”. Diante disso, conclui Heidegger: “Se, de antemão, a poesia apenas possui existência na forma do literário, como o habitar humano pode fundar-se no poético?”¹³¹

Assim verificamos que Heidegger possui uma forma específica para designar a poesia em seu sentido amplo, *Dichtung*, palavra alemã que se origina de *dichten*, cujo significado corresponde a “criar, juntar, concentrar, colher”, adquirindo assim uma conotação muito mais abrangente do que *Poesie*.¹³² A partir desta definição, Heidegger sugere que a linguagem criativa, aquela que nomeia as coisas pela primeira vez, é *Dichtung*, contrariando a noção de linguagem como instrumento de comunicação daquilo que já se encontra descoberto.

Aqui temos também a compreensão de que é na poesia, sendo *Dichtung*, que está a essência de todas as artes. Afirma Heidegger que “toda a arte, enquanto fazer acontecer o advento da verdade, é, na sua essência, poesia.”¹³³

O que fica claro diante da meditação heideggeriana da poesia é que o nosso filósofo nunca perde de vista o solo originário, onde a poesia se destaca como pensamento fundante, a essência da linguagem em que o ser é desvelado.

Em Heidegger encontramos a afirmação de que a poesia, ao se configurar como experiência artística, se apresenta, sobretudo, como experiência pensante. Trata-se de um *poiéin*, um *producere*, ponto onde o ser se manifesta na palavra e onde se dá o encontro interseccional da linguagem com o pensamento.

¹³⁰ Ibidem. p. 166.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Por *Poesie* entende-se a poesia em sentido restrito, associada especialmente ao verso, forma literária, sendo a mesma fundamental no conjunto das artes que engloba *Dichtung*.

¹³³ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. p. 30.

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger já anunciara, como vimos anteriormente, que “a linguagem é a casa do ser e em sua habitação mora o homem”¹³⁴, sendo que “os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é con-sumar a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem”.¹³⁵

Diante do debate que se abre em torno da relação entre pensar e poetar, o que se tem, de imediato, é um encontro entre duas naturezas aparentemente opostas.

Analisa Heidegger que através dos títulos “poesia e filosofia” é possível abstrair muitos conhecimentos sobre a maneira como a poesia se relaciona com o pensamento. Na sua crítica aos procedimentos da ciência - presente na obra *Introdução à metafísica* - quanto estes se colocam como pensamento rigoroso, sendo que, na realidade, não passam de uma forma derivada do saber filosófico, ele ressalta:

A filosofia nunca nasce da ciência nem pela ciência. Também jamais se poderá equipará-la às ciências. É-lhes antes anteposta e não apenas “logicamente” ou num quadro do sistema das ciências. A filosofia situa-se num domínio da existência espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são por sua vez coisas iguais. Falar do Nada constituiria sempre para a ciência um tormento e uma insensatez. Além do filósofo pode fazê-lo ainda o poeta, não certamente por haver na poesia, como crê o entendimento vulgar, menos rigor e sim por imperar nela (pensa-se somente na poesia autêntica e de valor), em oposição a toda simples ciência, uma superioridade de espírito vigorosa. Em razão dessa superioridade o poeta fala sempre, como se o ente se exprimisse e fosse interpelado pela vez primeira. No poetar do poeta, como no pensar do filósofo de tal sorte se instaura um mundo, que qualquer coisa, seja uma árvore, uma montanha,

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. p. 24.

¹³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. p. 25. Em nota explicativa à sua tradução portuguesa da *Carta sobre o humanismo*, de Martin Heidegger, Emmanuel Carneiro Leão nos esclarece que “con-sumar” (*Voll-bringen*) é uma palavra composta do verbo *bringen* (=levar, conduzir) e do adjetivo *voll* (=completo, pleno, cheio), sendo que na composição exprime o processo de se levar uma coisa à sua plenitude.

uma casa, o chilrear de um pássaro, perde toda a monotonia e vulgaridade.¹³⁶

As palavras acima nos indicam que poesia e pensamento habitam um diante do outro, vivenciando a mesma proximidade, porém separados pelos seus modos distintos de atuação. Tendo em vista a análise heideggeriana, Márcia de Sá Cavalcante nos diz que “poesia e pensamento instalam, cada um a seu modo, um relacionamento com a alteridade no coração das suas causas.”¹³⁷ Estas duas categorias são comumente concebidas como realidades adversas – sendo a poesia o outro para o pensamento e o pensamento o outro para a poesia – estabelecendo assim um abismo entre ambas.

Ao mencionar “poesia e pensamento” empregamos entre estas palavras o conectivo “e”, caracterizando tratar-se de duas coisas distintas e que se encontram, ao mesmo tempo, interligadas.

Para Heidegger, o pensamento segue o seu caminho na vizinhança com a poesia, pois ambos precisam um do outro. A palavra “vizinhança” remete-nos à noção de “habitar a proximidade”. Segundo ele, “a conversa do pensamento com a poesia busca evocar a essência da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem.”¹³⁸ Assim, o filósofo nos explica que poesia e pensamento possuem um elemento em comum: a saga do dizer.

Trata-se, portanto, da proximidade que faz poesia e pensamento se avizinham, sendo que é na saga do dizer que encontramos a própria essência da linguagem. “Saga, *Sagan*, significa mostrar, deixar aparecer, liberar clareando-encobrendo, ou seja, propiciando o que chamamos de mundo.”¹³⁹

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. p. 54-55..

¹³⁷ CAVALCANTE, Márcia de Sá. *O espaço-entre poesia e pensamento*. p. 13.

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. A linguagem na poesia. In: *A caminho da linguagem*. p. 28.

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 157.

A concepção que temos da adversidade presente entre pensar e poetar consiste no fato de o pensamento encontrar-se associado à análise conceitual, a um modo austero de decodificar o real e expressá-lo de forma sistemática, enquanto a poesia associa-se ao devaneio criador, movendo-se assim no campo da liberdade espiritual, do exercício metafórico. Nietzsche, visando ressaltar esta distinção, assim escreveu: “Para o verdadeiro poeta a metáfora (...) paira realmente diante dos seus olhos, em vez de um conceito.”¹⁴⁰

O poeta francês Paul Valéry (1871-1945), em uma conferência de 1939, intitulada *Poesia e pensamento abstrato*, coloca em xeque a contradição existente entre a emoção criadora e o raciocínio intelectual, alertando para a necessidade de examiná-la mais atentamente:

A maioria acredita sem muita reflexão que as análises e o trabalho do intelecto, os esforços de vontade e de exatidão em que o espírito participa não concordam com essa simplicidade de origem, essa superabundância de expressões, essa graça e essa fantasia que distinguem a poesia, fazendo com que seja reconhecida desde as primeiras palavras. Se encontramos profundidade em um poeta, essa profundidade parece ter uma natureza completamente diferente da de um filósofo ou de um sábio. (...) Tenho a impressão de que aprendemos e adotamos essa antítese antes de qualquer reflexão e de que a encontramos totalmente estabelecida em nós no estado de contraste verbal, como se representasse uma relação nítida e real entre duas noções bem definidas.¹⁴¹

Para Paul Valéry, esse contraste clássico entre aquilo que se situa no plano do pensamento e aquilo que se situa no plano da poesia parece, de certa forma, desprestigiar os poetas, como se estes fossem desprovidos de raciocínio exato e de capacidade crítica. Segundo ele, “todos os poetas verdadeiros são necessariamente críticos de primeira ordem”.¹⁴²

¹⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. p. 56.

¹⁴¹ VALÉRY, Paul. *Poesia e pensamento abstrato*. In: *Variedades*. p. 201.

¹⁴² *Ibidem*. p. 216.

Evidentemente, ao nos lembrar que se trata de um “contraste clássico”, Valéry está se referindo sobretudo ao debate introduzido por Platão, quando este, em sua obra *República*, proclama a supremacia absoluta da filosofia em relação à poesia.

A polêmica platônica que se instaura a partir da dicotomia filosofia-poesia e que se prolonga até a Modernidade, coloca filósofos e poetas em estado permanente de tensão; separados um do outro, como se habitassem mundos diferentes. Com esta atitude, o que Platão pretende promover, de fato, é a contenção da tragédia grega, acusando-a de agir mimeticamente, o que a constitui como poesia imitativa¹⁴³.

Segundo Platão, os poetas trágicos costumam se fazer passar por outros homens ou pelos deuses em suas criações poéticas e, sendo assim, ele adverte que “se o poeta jamais se ocultasse, seus versos seriam criados sem imitações, tratando-se porém de mera narrativa.”¹⁴⁴ Para ele, o poeta é um mimético, um produtor de simulacros, estando, portanto, distanciado da verdade¹⁴⁵. E, por esta razão, a permanência do poeta na cidade ideal seria maléfica, devendo permanecer somente o filósofo por ser o único capacitado a aproximar-se da verdade.

Como podemos observar, é o filósofo que ganha uma notória importância no contexto do pensamento de Platão e não o poeta. É sabido que já nos seus primeiros escritos – considerando-se a ordem cronológica dos diálogos platônicos adotada por Henri Estienne – ele assume uma atitude crítica diante da poesia. No *Fedro* enfatiza Platão que o poeta não age por conhecimento, mas por intuição irracional, comportando-se como um possesso, um maníaco e, em outras palavras, um louco, destituído da plena certeza do que está dizendo. Também no *Íon* encontramos a

¹⁴³ Aristóteles, apesar de também conceber a poesia a partir da *ratio*, ao contrário de Platão, percebe na *mimesis* uma grandeza do exercício poético. Em sua obra, *Poética*, ele nos diz que imitar é uma das causas que teria dado origem à poesia, uma vez que o homem desde a infância sempre se mostrou inclinado à imitação. Para ele, imitar é algo natural, sendo que os primeiros conhecimentos adquiridos pelo homem vieram por meio da imitação.

¹⁴⁴ PLATÃO. *República*. p. 183.

¹⁴⁵ A palavra “verdade” aqui encontra-se no sentido de concordância entre a coisa e o intelecto, conforme se estabeleceu na tradição filosófica ocidental.

afirmação de que o poeta quando compõe fica “fora de si”, é “invadido”, sendo que não é através da arte que ele diz belas palavras, mas por inspiração divina. Sobre a crítica platônica à experiência poética, assim expressou Eric Havelock:

O alvo de Platão no poeta são precisamente aquelas qualidades que aplaudimos nele: sua versatilidade, sua universalidade, seu domínio do espectro das emoções humanas, sua eloquência e sinceridade assim como sua capacidade de dizer coisas que somente ele pode dizer e revelar em nós mesmos aquilo que somente ele pode revelar. Todavia, para Platão, tudo isso é uma espécie de enfermidade...”¹⁴⁶

Não há dúvida de que o esforço de Platão em legitimar o discurso hegemônico da filosofia, comprometendo assim o valor da poesia, é marcado pela concepção do pensamento enquanto cálculo correspondente ao domínio da *ratio*. A separação sistemática desses dois campos – filosofia e poesia – se irrompe na perspectiva platônica movida pelo seu empreendimento metafísico e acaba se estendendo por toda a tradição ocidental.

5.2 – *Alétheia* e evocação parmenídica

Para discutir essa relação entre o que podemos depreender da filosofia (ou do pensamento) e o que podemos depreender da poesia, a reflexão heideggeriana traça um movimento bem diverso do que preconizou Platão.

Aqui o que se busca, através de um caminhar-em-círculo - tendo como ponto luminoso o pensamento originário pertencente ao momento

¹⁴⁶ HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. p. 22.

pré-metafísico da cultura grega e a poética exercida por alguns poetas modernos eleitos por Heidegger - é a compreensão do pensamento como poesia e da poesia como pensamento.

São os filósofos pré-metafísicos ou pré-socráticos, denominados por Heidegger de pensadores-poetas, sobretudo Heráclito e Parmênides, e os poetas Hölderlin, Rilke e Trakl, dentre outros presentes na Modernidade, que se destacam no contexto da perspectiva heideggeriana destinada a analisar a relação entre pensar e poetar, tornando possível a meditação em torno do pensar poético.

No que se refere à retomada dos primeiros pensadores gregos, é importante ressaltar que esta significa o retorno ao diálogo com o Ser, que fora esquecido pela tradição metafísica. Assim demarcamos a volta à origem, ao princípio onde o ser se funda enquanto ser. Nas palavras de Emmanuel Carneiro Leão, “um pensamento originário é a coragem de descer às raízes das próprias possibilidades de pensar.”¹⁴⁷

A experiência pré-socrática é extremamente importante na definição dos rumos da filosofia heideggeriana, pois é a partir dela que Heidegger estabelece o seu confronto crítico com o mundo da técnica moderna. Para tanto, ele enfatiza a necessidade de prestar atenção a um dizer regressivo, reminescente, ou seja, um retorno à nomeação inicial exercida pelos pré-socráticos; em outras palavras, à poesia do ser, entendida enquanto linguagem e pensamento originários.

É bom esclarecer que este caráter reminescente tratado por Heidegger nada tem a ver com a *anamnese* ou recordação presente no pensamento platônico ou neoplatônico¹⁴⁸. Em Heidegger, o referido termo está associado à *Mnemosyne*, ou seja, à memória, a mãe das Musas, sendo que a poesia, conforme aponta na conferência *O que quer dizer pensar?*

¹⁴⁷ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. 86.

¹⁴⁸ Para a tradição platônica, as recordações estão associadas às idéias já avistadas pelo intelecto e esquecidas no momento da nossa inserção no mundo sensível. Daí o termo *anamnese*. Não é disso que trata Heidegger.

(*Was heisst Denken*), de 1952, surge do “fervor pensante da recordação.”¹⁴⁹

Para o filósofo, a reminiscência possibilita a proximidade com as coisas, evocando as mesmas à presença, desocultando-as, através da linguagem. Trata-se de trazer o Ser à lembrança, afastando-o do esquecimento metafísico. Portanto, a palavra poética é pensamento por excelência que, a partir da sua evocação, regressa ao ambiente grego e, enquanto palavra nomeadora, funda o ser.

Sobre este aspecto, destaca Heidegger:

Memória, a lembrança recolhida, voltada para o que é preciso pensar, é o solo de onde brota a Poesia. A essência da Poesia repousa, pois, no pensamento. É o que nos diz o mito, a saber, a palavra (*Die sage*).¹⁵⁰

Diz-nos Heidegger ainda que “a palavra memória evoca aqui, outra coisa do que somente a capacidade imaginada pela psicologia de conservar o passado na representação”¹⁵¹ e, sendo assim, acrescenta: “memória é, aqui, a concentração do pensamento”.¹⁵²

Ao argumentar que a memória é a fonte da Poesia, conforme assinalamos, Heidegger conclui que “o modo próprio de ser da poesia se funda no pensar”¹⁵³, uma vez que o “seu dizer evoca o mais antigo”¹⁵⁴, não apenas considerando-se a sua ordem cronológica por se tratar de algo anterior, mas por permanecer sempre o mais digno de se pensar. Afinal, é

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *O que quer dizer pensar?* p. 114.

¹⁵⁰ Ibidem. p. 115.

¹⁵¹ Ibidem. p. 118.

¹⁵² Ibidem. p.118. Explica-nos Gilvan Fogel, em nota à tradução da conferência *Que quer dizer pensar?*, de Heidegger, que a palavra alemã para dizer memória, “*Gedächtnis*”, compõe-se do prefixo “*Ge*” = concentração, reunião e “*dächtmis*”, formada pelo participio “*gedacht*” do verbo pensar “*denken*”, sendo que isto faz com que Heidegger estabeleça essa relação precisa entre memória e pensamento.

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Que quer dizer pensar?*. p.118.

¹⁵⁴ Ibidem.

no solo originário da Grécia pré-tecnizada¹⁵⁵ que Heidegger vai buscar os elementos vitais para contrapor ao domínio lógico-metafísico que se imperou no Ocidente.

Para tanto, ele nos adverte:

Enquanto representarmos o pensamento segundo o que sobre ele a lógica nos informa, enquanto não nos levarmos a sério o fato de a lógica ter se fixado num modo particular de pensamento – enquanto imperar este estado de coisas, jamais poderemos considerar com atenção que e em que medida o poetar funda-se no pensar da lembrança.¹⁵⁶

Assim Heidegger coloca-nos diante de uma questão essencialmente significativa para uma análise mais minuciosa da relação que se estabelece entre pensar e poetar. Esta questão encontra-se no fato da sua insistência em afirmar que os primeiros pensadores gregos são pensadores e não filósofos. O que se apresenta neste contexto é a distinção feita por ele entre a objetividade dos conhecimentos instituída a partir de Platão e Aristóteles e o vigor do pensamento experienciado pelos primeiros gregos, dentre eles, Heráclito e Parmênides. Ao interpretar esta visada heideggeriana, Benedito Nunes expressou o seguinte:

Os primeiros pensadores, como Heráclito e Parmênides, eram ainda poetas. Enquanto vislumbraram o ser como *logos* e *alétheia*, em sua união coligente com o tempo, o seu pensar foi um

¹⁵⁵ A fim de ressaltar a importância da Grécia antiga no contexto do pensamento heideggeriano, vejamos a seguir o que nos diz Zeljko Loparic (2004, p. 32): “Desde 1955 Heidegger fazia planos de viajar para a Grécia. Mas hesitava: a Grécia da sua época, dominada pela técnica, poderia vedar o resplandecer da Grécia dos antigos, de modo que a experiência inicial grega do ser não pudesse mais ser resgatada na paisagem de então. Ele estava também torturado pela dúvida de que o Arquipélago – onde está Delos, ilha de Apolo e de Ártemis, e Patmos, ilha do Evangelista João, morada dos deuses que fugiram, contada por Hölderlin – e a *physis* dos pré-socráticos, pudessem ser apenas obras de imaginação desenfreada. Mesmo assim, Heidegger acabou fazendo várias viagens “poéticas” à Grécia, em 1962, 1964, 1966 e 1967, levando sempre consigo uma edição de bolso das poesias de Hölderlin. Escreveu relatos sobre a primeira e a última viagem sob o título significativo de *Estadas na Grécia*.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

dichtende Denken, um pensamento poético, que a Filosofia absorveu.¹⁵⁷

O exposto acima coloca em evidência o fato de a filosofia configurar-se como o corresponder ao ser do ente devido à sua proveniência grega. Como sabemos, enquanto correspondência, a filosofia é um modo privilegiado do *dizer*, pois fala na medida dessa correspondência e encontra-se disposta a ela através do *páthos* da admiração, do espanto (*thaumázein*).

Porém, a filosofia acabou absorvendo o que estava presente em seu momento inaugural, sendo que o ser do ente, aberto para os filósofos gregos, ficou guardado nas palavras fundamentais. Hoje o que podemos ouvir é apenas o apelo do ser do ente que nos fala quando estabelecemos um diálogo com os gregos ao adentrarmos na filosofia.

Pensando de acordo com a perspectiva heideggeriana, verificamos que a filosofia promoveu a absolvição do pensamento originário e, posteriormente, fora dissolvida nas mais diversas ciências surgidas na época presente.

Na conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento (Das ende der philosophie und die aufgabe des denkens)*, de 1966, ao perguntar se a filosofia chegou em sua fase final à medida em que se converteu em ciência e qual seria a nova incumbência do pensar, Heidegger deixa, de certa forma, demarcada a sua concepção dos pré-socráticos como pensadores e não como filósofos. Isto pode ser observado nas suas inferências com relação ao retorno aos primeiros gregos.

Logo no começo da referida conferência Heidegger reconhece que não tratou de forma mais radical a análise da questão do pensamento colocada em *Ser e tempo*. Aqui o que se nota é o desenvolvimento das suas reflexões em torno de duas questões prementes, conforme assinalamos acima: Em que medida entrou a filosofia, na época atual em

¹⁵⁷ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. p. 277.

seu estágio final e que tarefa ainda permanece reservada para o pensamento no fim da filosofia.

Nesta conferência, Heidegger chega à constatação de que a filosofia, no momento atual, encontra-se com o seu papel comprometido, uma vez que, enquanto metafísica, desemboca-se no domínio das ciências autônomas, a saber, a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia Cultural, a Logística e a Semântica, dentre outras. Assim ele nos diz:

A filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica (...) segundo os padrões da exploração científica de cada esfera do ente.¹⁵⁸

Por outro lado, esclarece-nos Heidegger que o fim da filosofia, ocasionado pela hegemonia das ciências particulares, não significa a decadência do processo de pensar, mas o acabamento¹⁵⁹ da metafísica, o que segundo ele, constitui o antigo significado da palavra “fim” (*Ende*), que tem o mesmo sentido da palavra “lugar” (*Ort*), ou seja, “de um fim a outro”, “de um lugar a outro”. Portanto, “o fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade”¹⁶⁰ e, sendo assim, “o fim como acabamento quer dizer esta reunião”.¹⁶¹

A análise apresentada por Heidegger leva-o a colocar em discussão a necessidade de recorrer a uma “primeira possibilidade”, que tem como referência o lugar de onde partiu o pensamento da filosofia, ou seja, o lugar originário dos primeiros gregos, mas que a própria filosofia, infelizmente, não experienciou. Na perspectiva heideggeriana, ao

¹⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. p. 97.

¹⁵⁹ Faz-se necessário destacar que Heidegger nos alerta para o significado da palavra “acabamento” que, no contexto a que ele se refere, não está associada à plenitude no sentido que a filosofia teria atingido a sua suprema perfeição, mas ao fim mesmo do seu proceder metafísico.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. p. 96.

¹⁶¹ *Ibidem*.

pensamento ainda está reservada (ocultada) uma tarefa, porém a mesma não se encontra acessível nem à filosofia como metafísica nem às ciências dela oriundas.

Desta forma, esta tarefa consiste, inicialmente, em retornar ao todo da história da filosofia a fim de analisar o que foi questionado, mas não foi propriamente pensado, continuando ainda presente em nossos dias. Estamos nos referindo à questão do sentido do ser do ente. Daí convém perguntar se esta abordagem não nos levaríamos novamente à metafísica. Sem dúvida, sim, porém estabelecendo a superação do seu caráter formal. Como observa Leda Miranda Hühne:

O que Heidegger questiona é a definição de ser – à luz de princípios absolutos, transfinitos, definitivos – própria à metafísica clássica que passou a determinar a compreensão dos entes, deixando à margem a experiência temporal da existência.¹⁶²

Cabe ao pensamento superar a metafísica que, segundo Heidegger, sempre se configurou como a história do esquecimento do ser e do primado do ente. Porém, ao promover essa superação, o pensamento jamais deve abandonar o fundamento da própria metafísica. Ao contrário, faz-se necessário trazer à luz esse fundamento, vislumbrando-o totalmente distanciado dos princípios metafísicos.

Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, o caminho enveredado por Heidegger atinge o seu ápice no momento em que este medita sobre a necessidade de se ater à pergunta pelo que ainda permanece impensado. Daí a constatação de que “onde a filosofia levou sua questão até o saber absoluto e à evidência última, oculta-se justamente algo que não pode mais ser pensado pela filosofia como questão que lhe

¹⁶² HÜHNE, Leda Miranda. O poeitar pensante. In: *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeitar pensante*. p. 64.

compete”.¹⁶³ Explica Heidegger que este algo é o que se designa como clareira.

O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. O adjetivo “claro” (“*licht*”) é a mesma palavra que “*leicht*”. Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista lingüístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo “luminoso” que significa “claro”.¹⁶⁴

O que se observa a partir deste entendimento é que todo o pensamento da filosofia já se encontra em marcha, totalmente livre à dimensão da clareira. Afinal, “a clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta”.¹⁶⁵ A filosofia, operando-se através do seu método dialético-especulativo, “fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser”.¹⁶⁶

Lembra-nos Heidegger que apesar da clareira permanecer impensada na filosofia, a mesma fora evocada em sua origem, através do poema filosófico de Parmênides. Afirma ele que Parmênides, um pensador-poeta, foi quem, dentre os gregos, arvorou-se primeiramente na meditação acerca do ser do ente. Vejamos o que diz o poema parmenídico (fragmento I, 28 ss) :

“Tu, porém, deves aprender tudo:
tanto o coração inconcusso do desvelamento
em sua esfericidade perfeita
como a opinião dos mortais a que falta
a confiança no desvelamento.”¹⁶⁷

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. p. 102.

¹⁶⁴ Ibidem. p. 102-103.

¹⁶⁵ Ibidem. p. 103.

¹⁶⁶ Ibidem. p. 104.

¹⁶⁷ Ibidem. p. 104.

O conteúdo do fragmento acima nos apresenta a nomeação da *Alétheia*, o desvelamento, denominando-a de “perfeitamente esférica”. O motivo desta denominação dá-se devido ao seu movimento circular, à pura circularidade do círculo, onde acaba confluindo começo e fim, deixando excluída qualquer possibilidade de desvio, deformação e ocultação.

O que vemos é uma referência ao homem que medita, cabendo a ele experimentar o lugar do silêncio que concentra em si o que possibilita o desvelamento, ou seja, a clareira do aberto, o aí. Pois, “abertura significa: re-velação do que o esquecimento do Ser vela e esconde”.¹⁶⁸ Adverte-nos Heidegger que na clareira encontra-se a possibilidade de a própria presença apresentar-se e, sendo assim, podemos considerar a *Alétheia*, o desvelamento, como a clareira que determina ser e pensar e seu apresentar-se recíproco.

De acordo com a interpretação heideggeriana do fragmento poético de Parmênides, “somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio”¹⁶⁹ onde ocorre o “comum-pertencer de ser e pensar”¹⁷⁰, ou seja, a sintonia entre presença e apreensão.

Certo de ter encontrado em Parmênides essa importante manifestação do ser que se harmoniza com o pensar, apontando assim o vigor da clareira, e que permaneceu sempre velada devido à tradição lógico-metafísica, Heidegger se interroga: “De onde recebeu a determinação platônica da presença como *idéa* sua legitimação? De que ponto de vista é legítima a explicação aristotélica da presença como *energéia*?”¹⁷¹

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. p. 49.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. p. 105.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem.

Através destas questões, conforme discute Heidegger, chegamos ao entendimento de que se não houvesse a experiência prévia da *Alétheia* como clareia qualquer discurso acerca do pensamento permaneceria infundado. Segundo ele, todas as abordagens cujas problematizações sempre foram descartadas pela tradição filosófica, só poderão ser por nós evidenciadas a partir do momento em que experimentarmos a *Alétheia*, o desvelamento, em direção à mesma experiência de Parmênides.

Refletindo ainda sobre este aspecto, assim se expressa o intérprete do pensador-poeta: “O caminho que conduz até lá separa-se da estrada que vagueia a opinião dos mortais.”¹⁷² Em outras palavras, esta afirmação nos adverte que o caminho do pensamento encontra-se distanciado da estrada por onde transita a filosofia sob o domínio daqueles que nunca apostaram no desvelamento.

Destaca Heidegger que “desvelamento” foi a palavra mais apropriada que encontrou para traduzir *Alétheia*.¹⁷³ Contrariando toda a tradição filosófica do Ocidente, ele não concebe o nome *Alétheia* traduzido pela palavra “verdade”. Para Heidegger, trata-se de um enorme equívoco definir a *Alétheia*, a clareira da presença, de verdade no sentido que fora empregado pela filosofia tradicional.

Do ponto de vista da tradição, a verdade é *adaequatio*, ou seja, a concordância entre uma coisa e o que podemos dela presumir, ou ainda, a concordância entre o que é designado pela anunciação e a coisa. Estas duas maneiras de significar a verdade é o que conceituam a sua essência na concepção dos filósofos da *ratio*, conforme aponta Heidegger em seu

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Também na conferência intitulada *Alétheia*, de 1943, baseada no fragmento 16 de Heráclito, Heidegger interpreta esta palavra. O fragmento assim se expressa: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se declina?” Aqui o filósofo, a exemplo da sua interpretação do pensamento poético de Parmênides, concebe a *Alétheia* como desvelamento, ou seja, desencobrimento do ser. Etimologicamente, a palavra *Alétheia* possui o sentido de “não-esquecimento”, aquilo que é tirado do esquecimento, portanto, aquilo que é desvelado através da lembrança. E, sendo assim, lembrar associa-se a “não-esconder”. Este entendimento se dá devido ao fato de *lethe* significar encobrimento, o que é próprio do esquecimento. Daí podemos observar que os gregos fizeram a experiência do esquecimento como destino do encobrimento.

ensaio de 1930, intitulado *Sobre a essência da verdade (Vom wesen der wahrheit)*.¹⁷⁴

Não há dúvida de que Heidegger, ao discordar do conceito de verdade como *adaequatio* estabelecido pela tradição, voltando-se assim para a interpretação da *Alétheia* a partir do poema de Parmênides, marca decididamente o seu contato fenomenológico com o pensamento grego.

A *Alétheia* estabelece a pergunta pelo sentido do ser e pela verdade traçada no âmbito de uma ontologia da finitude. Através da *Alétheia* pretende Heidegger promover o desocultamento da história do ser que atravessa a metafísica ocidental, uma vez que desde os pré-socráticos até Platão e Aristóteles, a *Alétheia* foi concebida como o objeto da filosofia.

Este aspecto desvelante, próprio da *Alétheia*, é o que move Heidegger a realizar a sua meditação acerca do desencobrimento do ser, porém, sendo guiado não pelas referências da tradição filosófica, mas pelo caminho da essência da poesia.

5.3 – A interpretação da palavra poética de Hölderlin

A leitura heideggeriana acerca da essência da poesia se constitui como a consagração de um pensamento destinado a promover a superação da metafísica clássica¹⁷⁵. Heidegger, ao se dedicar às interpretações dos poemas de Rilke, George, Trakl e, principalmente, Hölderlin, a quem ele chama de poetas verdadeiros, poetas da poesia, torna evidente o seu

¹⁷⁴ Heidegger introduz este ensaio discutindo o conceito corrente de verdade que se imperou através da definição tradicional da sua essência: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Isto pode significar: Verdade é a adequação da coisa com o conhecimento. Mas pode se entender também assim: Verdade é a adequação do conhecimento com a coisa. Ordinariamente a mencionada definição é apenas apresentada pela fórmula: *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Contudo, a verdade assim entendida, a verdade da proposição, somente é possível quando fundada na verdade da coisa, a *adaequatio rei ad intellectum*”. (p. 123). Assim concluímos que, de acordo com o que se apresenta, a verdade é conformidade.

¹⁷⁵ Segundo Beda Allemann, em Heidegger, “o pensamento poético faz parte essencialmente da superação da metafísica.” p. 139.

empenho em mostrar que a revelação do ser só se dá a partir do poético. Não há dúvida de que neste empreendimento é a obra de Hölderlin que se destaca, uma vez que proporciona ao filósofo um encontro definitivo com a palavra inaugural própria do contexto pré-metafísico.

É Hölderlin o poeta que convoca o retorno à origem e que nos faz vislumbrar a pátria fundante, o solo originário dos deuses e dos homens, da terra natal onde se encontra a raiz do pensar.

Diz, Atenas onde estás? Sobre as urnas dos tutores,
A cidade mais amada está, nas santas margens,
Ó lutuosa divindade, em cinza toda demolida,
Ou resta dela algum vestígio, com que o nauta, por acaso,
Ao avistá-la, nela pense e ponha nome?¹⁷⁶

A antiga Grécia evocada por Hölderlin em seus poemas e hinos não é concebida apenas como um espaço geográfico de onde emergiu a cultura do Ocidente, mas o habitar historial, ponto de aproximação com o Ser e destino do homem.

Na apresentação da obra *Canto do destino e outros cantos*, de Hölderlin, Antônio Medina Rodrigues comenta a relação deste poeta com o manancial da cultura grega da Antigüidade. Segundo ele, o interesse inicial de Hölderlin eram as leituras bíblicas, pois o mesmo estaria certo de que a alta poesia (*höhe Dichtkunst*) deveria ter o livro sagrado do *Gênesis* como fonte de inspiração. Em seguida, ao tomar contato com Hegel e Schelling, acabou chegando aos antigos gregos. “A Grécia começa assim a comparecer fortemente em sua poesia, pois são os deuses que passam a realizar a ansiada síntese entre interioridade e natureza.”¹⁷⁷

Esta aproximação de Hölderlin com os gregos fez com que Heidegger interpretasse os seus versos não meramente como expressão

¹⁷⁶ HÖLDERLIN, Friedrich. O arquipélago. In: *Canto do destino e outros cantos*. p. 149.

¹⁷⁷ MEDINA RODRIGUES, Antônio. Hölderlin e a poética do sinal. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Canto do destino e outros cantos*. p. 11.

literária, mas como *Dichtung*, indo ao encontro de uma poesia pensante. Desde a sua primeira conferência sobre o poeta, intitulada *Hölderlin e a essência da poesia*, de 1936, observa-se a preocupação do nosso filósofo em estabelecer uma conexão intensa com o discurso poético produzido por Hölderlin.

Para Heidegger, através da sua obra Hölderlin revela a essência da poesia, evidenciando assim a sua dimensão histórico-temporal e o seu caráter ontológico. A referida conferência é orientada pela presença de cinco palavras-guia analisadas por Heidegger, todas pertencentes a determinados escritos de Hölderlin, compreendendo-se cartas e poemas tendo como conteúdo a própria poesia:

1. Poetizar: a mais inocente de todas as ocupações (III,377)
2. E se lhe tem dado ao homem o mais perigoso dos bens, a linguagem... para que mostre o que é... (IV,246)
3. O homem tem experimentado muito. Nomeado a muitos celestes, desde que somos um diálogo e podemos ouvir uns aos outros (IV,346)
4. Mas o que fica, instauram-no os poetas (IV,63)
5. Cheio de méritos, mas é poeticamente como o homem habita esta terra (VI,25)

Esclarece-nos Heidegger que escolheu Hölderlin com o propósito de mostrar a essência da poesia porque a sua obra “está carregada com a determinação poética de poetizar a própria essência da poesia.”¹⁷⁸ E, sendo assim, “Hölderlin é para todos nós no sentido extraordinário o poeta do poeta”.¹⁷⁹

Heidegger desenvolve a conferência *Hölderlin e a essência da poesia* como um texto-caminho a exemplo de tantos outros dos seus escritos. A primeira palavra-guia meditada no início é deixada de lado e retomada somente no final do caminho percorrido pelo filósofo, ou seja,

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. p. 128.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

nas reflexões sobre a quinta e última palavra-guia, a fim de chegar a uma interpretação precisa da essência da poesia instigada pela obra hölderliana.

Ao meditar acerca desta primeira palavra-guia Heidegger se pergunta até quando a poesia é a mais inocente das ocupações conforme escreve Hölderlin em 1799 numa carta destinada à sua mãe¹⁸⁰. Na análise heideggeriana, a poesia é inocente porque “inventa o seu mundo de imagens e fica abstraída no reinado do imaginário.”¹⁸¹ A poesia não exerce nenhuma intervenção na realidade a fim de transformá-la, uma vez que o poeta possui um comportamento desvelante conforme observa Leda Miranda Hühne ao comentar a leitura que Heidegger faz da palavra de Hölderlin:

Comportamento de quem simplesmente está no mundo, deixando o mundo ser o que é, apreendendo-o na pureza das suas palavras, sem querer deformá-lo, mudá-lo, sem querer interpretá-lo à luz de ideologias, de mentiras e de abstrações.¹⁸²

Desta forma, a poesia é entendida como um jogo com as palavras, ficando apenas como um falar e dizer. Porém o seu papel não se reduz a apenas isto.

Assim o que se evidencia é a compreensão de que a poesia insere-se no âmbito da linguagem, porém, Heidegger questiona se devido ao fato de a mesma ser inofensiva e ineficaz, seria menos perigosa que a simples linguagem. Afirma ele que apesar de “chamar a poesia ‘a mais inocente

¹⁸⁰ Em sua obra *O sentido hermenêutico da poesia* (1986, p. 158-159) Leda Miranda Hühne nos informa que a palavra “inocente” em Hölderlin não possui um significado pejorativo, sendo, portanto, mencionada para designar “pureza”, ou seja, a abertura do poeta para a linguagem inaugural, que não fora deturpada pelas ideologias e nem pelos postulados da lógica. A propósito desta afirmação, ela recorda que Hölderlin teria assim se expressado no seu poema *Como em dia de festa*: “Porque tendo os corações puros/ Como o das crianças e inocentes nossas mãos,/ O raio celeste do pai não nos consumirá”.

¹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesia*. p. 128.

¹⁸² HÜHNE, Leda Miranda. O poetar pensante. In: *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poetar pensante*. p. 74.

das ocupações’, ainda não havemos concebido a sua essência”¹⁸³, sendo que, para buscá-la, torna-se necessário considerarmos especialmente aquilo que já fora indicado, ou seja, a linguagem. Afinal, é no domínio da linguagem que se dá a criação poética.

Portanto, é sobre a linguagem que se ocupa a meditação da segunda palavra-guia. Valendo-se do fragmento de uma outra carta escrita pelo poeta, Heidegger se entrega à tarefa de refletir em que medida “a linguagem é o mais perigoso dos bens”.

Mas o homem vive em cabanas, cobrindo-se com um vestido recatado, pois enquanto é mais íntimo, é mais solícito e guarda o seu espírito, como a sacerdotisa a chama celeste, que é o seu entendimento. É por isso se lhe tem dado o arbítrio e um poder superior para ordenar e realizar o semelhante aos deuses e se tem lhe dado ao homem o mais perigoso dos bens, a linguagem, para que com ela crie e destrua, se afunde e retorne à eternidade viva, à mestra e mãe, para que mostre o que é, que há herdado e aprendido dela o que tem de divino, o amor que tudo alcança. (IV, 246)¹⁸⁴

Aqui Heidegger se pergunta de quem a linguagem é um bem, até onde ela se apresenta como o mais perigoso dos bens e em que sentido podemos afirmar que ela é, em geral, um bem. Desta forma, ele adverte que para examiná-la é preciso, de imediato, olhar em que lugar encontra-se a palavra sobre a linguagem, esclarecendo-nos logo em seguida que se encontra “no esboço de uma poesia que deve dizer quem é o homem à diferença de outros seres da natureza.”¹⁸⁵

O homem, de acordo com Heidegger, é aquele que deve mostrar o que é, manifestando-se em sua própria existência. Ele é herdeiro e aprendiz em todas as coisas, embora estas estejam em conflito. Segundo o filósofo, aquilo que mantém as coisas em conflito e da mesma forma

¹⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesia*. p. 129.

¹⁸⁴ *Ibidem*. p. 129-130.

¹⁸⁵ *Ibidem*. p. 131.

promove a sua reunião é chamado por Hölderlin de “intimidade”¹⁸⁶, sendo que o homem é pertencente a esta intimidade e se manifesta como tal.

Para Heidegger, a manifestação do ser do homem dá-se mediante a liberdade da sua decisão. Daí chegamos à conclusão de que “o ser testemunha do pertencente ao ente na totalidade acontece como história.”¹⁸⁷ Tendo em vista esta afirmação, enfatiza ele que para tornar possível a história é importante que ao homem seja dado a fala. Portanto, a fala é um bem do homem e, sendo assim, faz-se necessário agora responder até onde ela pode ser interpretada como “o mais perigoso dos bens”.

Diz-nos Heidegger que o perigo reside no fato de a linguagem ocasionar a ameaça do ser pelo ente. Esta ameaça dá-se à medida em que a linguagem pode transformar-se num instrumento de simulação do ser do ente, escapando-lhe a possibilidade de manter-se como um modo de revelação, um desvelamento.

Assim o filósofo nos adverte que no processo da fala fazem-se simultâneas a presença e a ausência, pois ao mesmo tempo em que revelamos o nosso ser também o ocultamos. Daí a afirmação de que a linguagem é o perigo dos perigos, uma vez que a mesma converte-se num mero utensílio, ficando à mercê das apropriações dos discursos políticos e ideológicos e das formulações metafísicas e científicas, responsáveis pela predominância do ente sobre o ser.

Declara Heidegger que a palavra essencial para ser entendida e conhecida por todos deve tornar-se comum, sendo que nisto consiste o seu grande perigo. Sobre este aspecto, ele traz Hölderlin novamente à lembrança:

¹⁸⁶ Sobre a questão da intimidade, Heidegger nos diz: “Mundo e coisa não subsistem um ao lado do outro como coisas justapostas. Eles se interpenetram. Assim os dois dimensionam um meio. O meio dos dois é a intimidade. “Entre” é o nome que a nossa língua dá ao meio de dois. (...) A intimidade de mundo e coisa não é mistura. A intimidade prevalece somente onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distingue e permanece distinto. No meio de dois, entre mundo e coisa em seu *inter*, nesse *unter*, prevalece o corte (*Schied*) que os separa e diferencia. A intimidade de mundo e coisa vigora no corte do entre, vigora na di-ferença (*Unter-schied*). (...) Por si, a di-ferença mantém em separado o meio em que e pelo qual mundo e coisa são sua unidade na relação com o outro. (*A linguagem*, p. 19).

¹⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. p. 130.

Tu falas à divindade, mas todos têm esquecido que sempre as primícias não são dos mortais, senão que pertencem aos deuses. Os frutos devem primeiro fazer-se mais cotidianos, mais comuns, para que se façam próprios dos mortais” (IV-238).¹⁸⁸

Conforme nos mostra Heidegger, a palavra, ao criar a sua forma de representação, tornando-se comum, “não oferece nunca imediatamente a garantia de que é uma palavra essencial ou uma ilusão”.¹⁸⁹ Ela acaba tomando, devido à sua simplicidade, um aspecto de não-essencial, sendo que, por outro lado, esta aparência causada pelos seus ornamentos não passa de uma redundância, pois será mantida em sua aparência que a fala deverá arriscar o que é próprio da sua característica, ou seja, o dizer autêntico.

Diante disso, interroga Heidegger se há algum sentido afirmar que a fala é um “bem” para o homem, sendo ela o “bem” mais perigoso. Certo de que se trata de uma propriedade humana, o nosso filósofo discute que o homem utiliza-se da fala com a finalidade de informar as suas experiências, as suas decisões e estados de ânimo, enfim, a sua situação diante da vida. Sendo assim, a função da fala é promover o entendimento entre todos e, por isso, constitui-se como um “bem”.

Não podemos dizer que, com esta definição, chegamos à essência da fala, mas apenas à consequência da sua essência. “A fala não é só um instrumento que o homem possui entre outros muitos, mas é o primeiro a garantir a possibilidade de estar no meio da publicidade dos entes”.¹⁹⁰ Adverte-nos Heidegger que o mundo só é possível onde existe a fala, sendo que onde o mundo se efetiva encontra-se a História. Desta forma,

¹⁸⁸ Ibidem. 131.

¹⁸⁹ Ibidem. p. 132.

¹⁹⁰ Ibidem. p. 133.

ele afirma que a fala garante ao homem a capacidade de ser histórico e se encarrega de dispor ao mesmo a possibilidade de ser homem.

Porém, alerta-nos ele que enquanto não tivermos a plena segurança no que diz respeito à essência da fala, não chegaremos à verdadeira concepção do campo de ação da poesia. Resta-nos, no entanto, nos ocuparmos com a seguinte pergunta: Como acontece a fala? Daí a necessidade de buscarmos a resposta na terceira palavra de Hölderlin.

A terceira palavra examinada por Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia* encontra-se incluída num projeto esboçado pelo poeta com a finalidade de compor um grande poema, o que permaneceu incompleto. Assim começa o poema:

Reconciliador em que tu nunca hás acreditado... (IV, 162 e 339s.)

*O homem tem experimentado muito.
Nomeado a muitos celestes,
Desde que somos um diálogo
E podemos ouvir uns aos outros. (IV, 343)*

Aqui temos, de imediato, a indicação de que nós, homens, somos um diálogo. Ao meditar sobre a presente questão explicita Heidegger que “o ser do homem se funda na fala, mas esta acontece, primeiro, no diálogo”.¹⁹¹

Argumenta o filósofo que não se trata de conceber o diálogo apenas como aquilo que realiza a fala. Entende-se por fala, neste caso, em primeiro plano, um conjunto de expressões lingüísticas, sentenças, regras de sintaxe, vocábulos, porém analisa Heidegger que a fala só possui um sentido essencial quando é percebida como diálogo. Este, por sua vez, corresponde-se muito mais a um “ouvir” do que propriamente a um “falar”. Diante disso, observemos o que o poema de Hölderlin nos diz:

¹⁹¹ Ibidem.

“Desde que somos um diálogo e podemos ouvir uns aos outros”. Assim notamos que, para o poeta, dialogar não é, em hipótese alguma, uma consequência do falar, mas do poder ouvir.

Cabe-nos observar ainda que ao admitirmos que “somos um diálogo” estamos afirmando que este se dá a partir de uma unidade, pois na palavra essencial encontra-se a manifestação do elo pelo qual nos reunimos, o um e o mesmo, ou seja, a evidência de que somos um e propriamente nós mesmos. Isto nos garante perceber que o diálogo e a sua unidade configura-se como portador da nossa existência (*Dasein*), sendo que o poema de Hölderlin remete-nos à seguinte meditação: Desde quando somos um diálogo? Desde quando a palavra essencial esteja associada ao um e ao mesmo.

Mas o um e o mesmo só podem ser patentes à luz de algo permanente e constante. Contudo, a constância e a permanência só aparecem quando sobressaem a persistência e a atualidade. Mas isto acontece no momento em que se abre o tempo e a sua extensão. Até que o homem se situa na atualidade de uma permanência pode por vez primeira expor-se ao mutável, ao que vem e ao que vai, porque só o persistente é mutável. Até que por vez primeira “o tempo que se dilacera” irrompe no presente, passado e futuro, existe a possibilidade de unificar-se em algo permanente. Somos um diálogo desde o tempo em que “o tempo é”. Desde que o tempo surgiu e se fez estável, somos históricos. Ser um diálogo e ser histórico são ambos igualmente antigos, se pertencem um ao outro e são o mesmo.¹⁹²

Não há dúvida de que é no diálogo que a poesia, como linguagem, acontece historialmente, permitindo ao homem nomear muitos deuses. Lembra-nos Heidegger que antes da fala acontecer como diálogo, os deuses já teriam vindo à palavra e assim apareceu o mundo. O diálogo, então, consiste não apenas em nomear os deuses, mas fazer chegar o ser ao mundo da palavra.

¹⁹² Ibidem. p. 135.

O que se evidencia nesta questão, no entanto, é que a atualidade dos deuses e a aparição do mundo não se constituem como uma conseqüência do acontecimento da fala, mas como contemporâneos à linguagem e ao próprio tempo.

O filósofo menciona ainda que só é possível os deuses chegarem à palavra mediante a invocação que nos faz os mesmos, portanto, estamos sob esta invocação. Sendo assim, os deuses só podem ser nomeados quando se dirigem aos homens, os únicos capazes de responder a tal invocação.

A palavra que nomeia os deuses responde a esta invocação e a sua resposta nasce da responsabilidade de um destino. Isto significa que desde que os deuses tomaram para si a tarefa de nos conduzir ao diálogo, trazendo à fala a nossa existência, desde que o tempo é tempo, o fundamento da nossa existência é o diálogo.

No processo de responder à referida invocação – que se dá através do domínio da fala - encontra-se a nossa decisão de nos comprometermos com os deuses ou não os aceitarmos, de nos unirmos a eles ou promovermos a sua negação. Desta forma, “a proposição de que a fala é o acontecimento mais alto da existência humana tem obtido assim a sua explicação e fundamentação.”¹⁹³

Porém, uma outra questão se abre: Tendo em vista que somos um diálogo, como começa este diálogo? Quem realiza a nomeação dos deuses? E quem apreende no tempo que se dilacera algo permanente e o detém numa palavra? A partir do que se apresenta faz-se necessário prestar atenção na quarta palavra-guia que se encontra nos versos finais do poema *Em memória (Anden Ken)*, de Hölderlin, cujo conteúdo nos diz o seguinte: “Mas o permanente o instauram os poetas” (IV,63).

Esta palavra, segundo Heidegger, nos faz compreender mais claramente a pergunta acerca da origem da poesia. Assim ele declara que a poesia é a instauração pela palavra e na palavra. Através dela instaura-se

¹⁹³ Ibidem. p. 136.

o permanente, o que vai ficar. Porém, cabe-nos ainda refletir se pode ser instaurado o permanente ou ele não é já o sempre existente. Revela-nos Heidegger que mesmo o permanente é passageiro, dotado de efemeridade, é fugaz. Desta forma, o ser deve pôr-se ao descoberto para que apareça o ente.

Destaca o filósofo que para permanecer foi confiado ao serviço e aos cuidados do poeta, pois o poeta nomeia os deuses e a todas as coisas naquilo que são. Ao pronunciar a palavra essencial, o poeta diz o que ela é, apresentando-a na sua verdade, tornando-a conhecida como existente. Através da poesia ocorre a instauração do ser com a palavra. Portanto, aquilo que é transitório jamais pode criar o permanente. O poeta nomeia o ente pelo que é, tornando-o conhecido como ente.

É importante esclarecer que o ser nunca é um ente. Entende-se que o ser e a essência das coisas não podem ser derivados do existente, mas devem ser criados a partir da livre doação do poeta, sendo esta livre doação a própria instauração. Trata-se de uma liberdade que se estabelece como abertura do ser-no-mundo. Diante disso, esclarece-nos Leda Miranda Hühne:

O poeta instaura o ser pela palavra, a partir da livre doação, que não tem, no caso, conotação subjetiva, psicológica, no sentido de criar, por conta própria, por decisão pessoal. Mas devido à sua constituição ontológica-hermenêutica que possibilita a estruturação do que se reúne (coleta) no espaço da sua relação com os entes (mundo). Aí a mensagem lingüística pode acontecer, se perder e não se constituir como memória da constituição do homem no mundo.¹⁹⁴

¹⁹⁴ HÜHNE, Leda Miranda. O poeatar pensante. In: *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeatar pensante*. p. 78.

O exposto acima nos coloca diante do entendimento de que a livre doação pode ocasionar duas possibilidades: deixar o mundo vir à presença pela palavra ou deixar sucumbir a mensagem.

Interpretando ainda a quarta palavra de Hölderlin, Heidegger constata que o dizer dos poetas é instauração, não somente no sentido de livre doação, mas como algo capaz de fundamentar a existência do homem na sua relação de ser.

Portanto, é importante recorrermos agora à quinta palavra-guia extraída por Heidegger do longo poema de Hölderlin, intitulado *No azul sereno floresce...*¹⁹⁵, cujo conteúdo apresentamos aqui integralmente (a quinta palavra-guia encontra-se em negrito):

**No azul sereno floresce a torre da igreja
Com o teto de metal.** Que
circula cantos de andorinha, que
circunda o azul mais tocante. O sol
ergue-se lá bem no alto, colore o metal,
ao vento, porém, silenciosa, altaneira,
soa flâmula. Se alguém
desce aquelas escadas entre sinos,
só pode ser uma vida de silêncio, pois
destacando-se a fisionomia, é
a imagem do homem que surge.
As janelas de onde tocam os sinos são
como portais para a beleza. Sim, pois,
os portais são ainda segundo a natureza,
semelhantes a árvores da floresta. Pureza,
no entanto, é também beleza.
Nesse meio, surge do diverso um espírito honesto.
Tanto mais simples as imagens, mais
divinas a ponto de muitas vezes
realmente se temer descrevê-las. Os celestiais, porém,
que são sempre bondade, tudo ao mesmo tempo, como reinos,
possuem essa virtude e alegria. Isso o homem
deve imitar.
Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,
levantar os olhos e dizer: assim

¹⁹⁵ Poema traduzido do alemão por Márcia de Sá Cavalcante Schuback. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. p. 254-259.

quero ser também? Sim. Enquanto perdurar junto ao coração a amizade, Pura, o homem pode medir-se sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido? Ele aparece como céu? Acredito mais que seja assim. É a medida dos homens.

Cheio de méritos, mas poeticamente o homem habita esta terra. Mais puro, porém, do que a sombra da noite com as estrelas, se assim posso dizer, é o homem, esse que se chama imagem do divino. Existe sobre a terra uma medida? Não há nenhuma. É que os mundos do criador jamais inibem o curso do trovão. Uma flor é também bela por florescer ao sol. O olhar encontra, muitas vezes, no ser da vida coisas ainda mais belas para nomear do que as flores. Bem sei disso! Pois agradaria a deus sangrar fisionomia e coração e de todo já não ser? A alma, porém creio, deve permanecer pura, do contrário enriquece o poder com asas de águia, cantos de glória e a voz de tantos pássaros. É a vida do ser, a fisionomia. Riacho, tão belo, parece que tocas tanto fluindo assim tão claro, como o olhar do divino, no teu curso. Conheço-te tão bem, mas as lágrimas escorrem do olhar. Vejo uma vida alegre nas fisionomias que a meu redor florescem da criação por não comparar em vão, o pombo solitário, no pátio da igreja. O riso, porém, parece-me afligir o homem, pois tenho de fato um coração. Queria ser um cometa? Acredito que sim. Cometas têm a velocidade dos pássaros, florescem ao fogo e na pureza são como crianças. A natureza humana não saberia encontrar nada maior para desejar. A alegria virtuosa também merece ser louvada pelo espírito honesto que sopra entre os três pilares do jardim. Uma virgem bela deve adornar a pele com flores de Mirta, simplesmente por ser segundo a essência e o sentimento dessas flores. Mirta, porém, se encontra na Grécia. Quando alguém olha o espelho, um homem, e vê ali como que refletida a sua imagem, igualando-se ao homem, a imagem do homem tem olhos, ao contrário

da luz da lua. Édipo-rei tem
 um olho a mais, talvez. Os sofrimentos desse
 homem aparecem indescritíveis,
 indizíveis, inexprimíveis. E é por isso
 que o teatro encena algo assim. Mas comigo
 o que acontece, lembro-me agora de ti?
 Como riachos o fim de algo me arrasta
 rumo ao que se prolonga como Ásia. Naturalmente
 esse sofrimento é o de Édipo. Naturalmente é por isso.
 Será que Hércules também sofreu?
 Certamente. Não sofreram também os dióscuros
 em seu convívio fraterno? Pois
 lutar com deus, como Hércules, isso é sofrer. E
 dividir a imortalidade invejando essa vida,
 isso também é sofrer.
 Mas sofrer é também quando um homem
 está coberto de manchas de verão,
 Está todo coberto de muitas manchas! O
 sol, belo, faz assim:
 tudo eleva numa criação. Encaminha os jóias com o estímulo
 de seus raios como se fossem rosas.
 Os sofrimentos que Édipo suportou aparecem como
 o lamento de um pobre a quem falta algo.
 Filho de Laio, estranha pobreza da Grécia!
 Vida é morte e morte é também uma vida.

Observando o que nos diz os versos “Cheio de méritos, mas poeticamente/ O homem habita esta terra”, Heidegger, em sua minuciosa interpretação, nos esclarece que o homem pode obter muitos méritos devido ao seu esforço, ao trabalho que realiza na terra, mas o fundamento da sua existência não se encontra nesta questão.

O esforço humano, por maior que seja, não toca a essência da morada do homem na terra, pois a sua existência é fundamentalmente poética. Sendo a poesia o instaurar dos deuses e da essência das coisas pelo homem, este então habita na interseção do ser e da linguagem, ou seja, habita poeticamente.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Heidegger, em sua conferência “... *poeticamente o homem habita...*”, dedicada exclusivamente a pensar o que se apresenta na quinta palavra-guia extraída do poema de Hölderlin, nos esclarece a seguinte questão: “Quando Hölderlin fala do habitar, ele vislumbra o traço fundamental da presença

Explica-nos Heidegger que “habitar poeticamente significa estar na presença dos deuses e ser tocado pela essência próxima das coisas.”¹⁹⁷ Para ele, a poesia não pode ser concebida como um ornamento presente na existência humana, nem muito menos uma exaltação passageira ou uma diversão. Ela é, sem dúvida, o fundamento que suporta a história e, sendo assim, também não é uma manifestação cultural nem uma expressão da alma.

A poesia desvela o ser, dando possibilidade da sua verdade se mostrar e se esconder, no tempo aberto para a palavra originária. Mediante o que se apresenta, afirma Heidegger que não podemos concordar com a afirmação de que a poesia seja propriamente só um jogo inofensivo. Assim voltamos à primeira palavra-guia mencionada por Hölderlin, mas como isto se relaciona com a essência da poesia que ora abordamos?

Na tentativa de obter respostas para tal indagação, Heidegger se propõe resumir o que foi refletivo anteriormente sobre a essência da poesia e do poeta. Daí ele nos lembra que, em primeiro lugar, a ação da poesia é a própria linguagem, sendo que a essência da poesia deve ser concebida pela própria linguagem.

Desta forma, vale enfatizar que “a poesia não toma a linguagem como um material já existente senão que a poesia mesma faz possível a linguagem”¹⁹⁸, tornando-se a linguagem primitiva de um povo em sua história. Neste caso, chegamos à conclusão de que se faz necessário compreender a essência da linguagem pela essência da poesia, e não o inverso.

Não há dúvida de que o diálogo é o fundamento da existência humana, é o acontecer da linguagem, sendo que a linguagem primitiva é a poesia que instaura o ser. Portanto, se a linguagem é “o mais perigoso dos

humana. Ele vê o “poético” a partir da relação com esse habitar, compreendido nesse modo vigoroso e essencial”. (p. 167).

¹⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesia*. p. 137.

¹⁹⁸ *Ibidem*. p. 138.

bens”, só resta-nos compreender que a poesia é a mais perigosa obra e, ao mesmo tempo, “a mais inocente das ocupações”.

De acordo com Heidegger, este aspecto ambíguo é extremamente significativo para aprofundar a meditação acerca da essência da poesia. Daí a contigüidade da pergunta: mas, afinal, a poesia é a obra mais perigosa? O poema *Como em dia de festa*, de Hölderlin, reconhecido pelo nosso filósofo como a mais pura poesia da essência da poesia torna-se agora o seu ponto de análise. Para tanto, ele se atém ao que diz a primeira e a última estrofe do referido poema:

Como quando no dia de festa
para ver o campo
sai o lavrador, de manhã...
(IV, 151 s.)

É direito de nós, poetas,
estar em pé ante as tormentas de Deus,
com a cabeça desnuda,
para aprisionar com nossas próprias mãos
o raio de luz do Pai, a ele mesmo.
E fazer chegar ao povo envolvido em cantos
o dom celeste.¹⁹⁹

Tendo em vista o que se apresenta nestes versos de Hölderlin, o nosso filósofo define o poeta como alguém que “está exposto aos relâmpagos de Deus”. Para ele, o poeta não possui relação com o cotidiano, estando o mesmo projetado fora dele, porém encontra-se protegido pela aparente inocência da sua ocupação: a poesia.

Assim o poeta está além do cotidiano, freqüentando a proximidade com os deuses, cumprindo o seu papel nomeador.

¹⁹⁹ Ibidem. p. 141-142.

Adverte-nos Heidegger que a poesia não é simplesmente um jogo de palavras conforme aparenta. A poesia reúne os homens no fundamento da sua existência. É na poesia que se irrompe a verdade do ser. No entanto, ela aparenta ser algo irreal, um sonho diante da realidade do mundo da técnica e da ciência, resultantes da concepção lógico-metafísica.

A poesia parece não pertencer ao nosso mundo real, à nossa vida cotidiana, onde sentimo-nos como em casa, apresentando-se sempre aos nossos olhos como uma fantasia, uma imagem alegórica, desvinculada da realidade das coisas. Porém, ao contrário, ela é a própria realidade fundante; o fundamento do ser e, por conseguinte, o fundamento do homem.

Desta forma, é importante lembrar que o que o poeta diz e toma é realidade. Não se trata, pois, a poesia, de uma mera atividade lúdica. A poesia é, por excelência, a linguagem originária, instauradora.

Heidegger nos alerta ainda que a poesia é fundamento firme, apesar de parecer vacilar a sua essência através daquilo que ela aparenta exteriormente, ou seja, daquilo que nos leva a concebê-la somente como um jogo, um entretenimento para o espírito humano. Longe disso, a poesia é instauração, permanecendo como doação livre e, sendo assim, o filósofo recorre a uma máxima de Hölderlin que diz: “Sejam livres os poetas como as golondrinas (IV, 168).”²⁰⁰

Esta liberdade a que nos referimos não é algo arbitrário, mas constitui-se como uma necessidade. Assim observamos que a poesia possui uma dupla vinculação em que se apresentam simultaneamente a liberdade e a necessidade, sendo que aqui percebemos pela primeira vez integralmente a sua essência.

Como sabemos, poetizar é nomear os deuses, porém, isto só é possível quando estes dão fala aos poetas por intermédio dos seus símbolos que, desde há muito, correspondem à linguagem original dos

²⁰⁰ Ibidem. p. 144.

próprios deuses. Desta forma, a palavra poética é aquela que apreende os símbolos para transmiti-los ao povo. Sobre este aspecto, assim se expressa Vicente Ferreira da Silva:

No dizer poético põe-se em obra a verdade projetante do ser. Eis porque podemos dizer que a obra de arte, cuja essência reside na poesia, funda e institui o mundo, trazendo a um povo o conceito de sua própria realidade.²⁰¹

O poeta é, portanto, o mensageiro que, encontrando-se entre os deuses e o povo, o céu e a terra, os imortais e os mortais, nos mostra quem é o homem e onde finca a sua existência. Ele deve dizer e antecipar o que ainda não foi dito.

A palavra poética é, ao mesmo tempo, a interpretação da voz do povo. Não há dúvida de que ela busca o sentido naquilo que o povo expressa através dos seus mitos e lendas, constituindo a sua memória, pois tudo pertence à totalidade do que existe.

A voz do povo, com freqüência, encontra-se impossibilitada de dizer, vivendo num profundo silêncio, sendo que devido a este estado de mudez, acaba apresentando a necessidade de intérpretes.

Desta forma, Heidegger menciona os seguintes versos extraídos do poema *A voz do povo*, de Hölderlin, cujo conteúdo encontra-se configurado em duas versões:

1ª versão:

Por isso, porque é piedosa e ama os celestes,
venero a voz do povo, voz repousada.
Mas, pelos Deuses e Homens,
que não se satisfaça demais no seu repouso
(IV, 141)

²⁰¹ SILVA, Vicente Ferreira da. *Obras completas*. p. 261.

2ª versão:

...Na verdade
são boas as lendas, se são em memória
do Altíssimo, contudo, é preciso
um que interpreta o sagrado
(IV,144)²⁰²

Enfatiza o nosso filósofo que Hölderlin sempre dedicou o seu vocábulo poético - utilizando-se de uma admirável simplicidade – a este lugar intermediário, ou seja, o que está entre os deuses e os homens. Tal atitude, sem dúvida, nos permite destacá-lo como o poeta dos poetas, aquele que poematiza a essência da poesia, instaurando-a, determinando o tempo dos deuses que fugiram e do deus que ainda chegará.

Apesar de tratar-se de um tempo determinado, o mesmo não pode ser concebido como algo já existente, mas como algo que se estabelece pela primeira vez. Daí conclui Heidegger que “a essência da poesia que instaura Hölderlin é histórica em grau supremo porque antecipa um tempo histórico, mas como essência histórica é a única essência essencial.”²⁰³

²⁰² HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesia*. p. 145.

²⁰³ *Ibidem*. p. 147.

6. CONCLUSÃO

Entendemos não ser apropriado chegar ao término deste trabalho dando por concluída a nossa investigação em torno do pensamento de Martin Heidegger empenhado em responder pelo significado da filosofia cuja tarefa implica refletir, antes de mais nada, sobre a essência da poesia.

O que temos são algumas incursões pelo caminhar pensante das suas obras que nos permitem conceber um Heidegger desafiador, compenetrado nas coisas do mundo e do existir humano que, mediante o seu empreendimento fenomenológico propõe o retorno à questão do ser. Daí a sua aproximação com a palavra poética, por perceber que somente nela é que o ser se revela e nos vem à luz.

É na linguagem dos pensadores-poetas e dos poetas-pensadores - em confronto com os conceitos metafísicos - que encontramos o ponto luminoso da análise heideggeriana. E, sendo assim, o nosso estudo procurou se ater exclusivamente a esta reflexão tendo como proposta metodológica o caminho percorrido pelo filósofo na conferência *Que é isto – a filosofia?*. Tal procedimento nos faz, portanto, constatar que a presente pesquisa se trata de um caminho do caminho.

O que procuramos objetivar no decorrer da exposição de cada capítulo, dentre outros aspectos, é a maneira singular com que Heidegger desenvolve a sua filosofia, utilizando-se de um exame criterioso da língua grega a fim de buscar na sua própria fonte o verdadeiro sentido daquilo que fora deturpado pela vigência da lógica no contexto do pensamento ocidental. Este exercício filológico impulsionado pelo filósofo nos permite perceber que é na voz primeira dos gregos, em sua mais recôndita expressão, que se encontra o vigor do pensar e a sua dimensão poética.

Verificamos ainda que Heidegger é categórico ao afirmar que a possibilidade de oferecer uma resposta à pergunta “o que é a filosofia?”

consiste em adentrarmo-nos em seu próprio domínio, demorarmo-nos nela, assumindo, de certa forma, uma atitude filosofante. Isto significa que ele concebe aqui a filosofia como “a coisa mesma” que devemos apreender sendo guiados pelas implicações fenomenológicas que se tornaram indispensáveis ao seu pensamento.

Do mesmo modo foi possível observar ao dedicarmos à análise do encontro deste filósofo com a poesia. A interpretação dos fragmentos poéticos de Parmênides e dos poemas de Hölderlin, dentre outros, realizada por Heidegger, nos revela que ele não simplesmente fala sobre a poesia, mas se lança dentro da sua realidade, procurando demorar-se na palavra poética, estabelecendo assim uma atitude poetizante.

Temos nos procedimentos abordados acima um aspecto que marca de maneira bastante acentuada a perspectiva heideggeriana. Este aspecto está relacionado ao fato de tal perspectiva caracterizar-se como algo que ousa pensar o pensamento extrapolando aquilo que nos é colocado pela história da filosofia tradicional desenvolvida a partir do horizonte platônico-aristotélico, sendo que também ao se direcionar às questões próprias da poesia, o nosso filósofo não possui como referência o elemento estritamente literário.

Para Heidegger, a poesia não deve ser concebida como mais um dos gêneros configurados na história da literatura. Ao contrário, a poesia é o lugar do ser, e só é possível atingir a sua essência através da experiência do pensar. Em síntese, o que ele nos proporciona analisar é que assim como o pensamento localiza-se além da filosofia, a poesia, por sua vez, também se apresenta além da literatura.

A nossa pesquisa, na tentativa de buscar uma maior compreensão da temática que propomos desenvolver, incumbiu-se de situar o que pensou Heidegger apontando sempre a diferença entre o seu método de análise e o método elaborado por Platão e Aristóteles.

Trata-se de mostrar, evidentemente, que tanto a concepção da filosofia como a concepção da poesia nesses dois filósofos da antiguidade

grega, por mais que possuam pontos divergentes, são marcadas pela *ratio*, ou seja, pela razão medida, enquanto em Heidegger predomina o pensar fenomenológico circunscrito pelo *Logos*.

A interrogação filosófica que se estabelece no pensamento de Heidegger e que nos permite provocar um debate em torno daquilo que vai “da pergunta pela filosofia à essência da poesia”, conforme sugere o título do presente trabalho, ao que tudo indica, não possui meramente um sentido *strictu* de “passagem”, como se estivéssemos saindo de um lugar para chegar a outro.

Antes, o que procuramos ressaltar é que na pergunta pela filosofia já se encontra implícita a essência da poesia, sendo que, da mesma forma, na essência da poesia está a resposta para a pergunta “o que é a filosofia?”. Assim verificamos que a acentuada distância entre essas duas manifestações humanas é que proporciona a sua proximidade.

Não há dúvida de que o diálogo com Hölderlin foi decisivo para Heidegger. Pelo que verificamos diante das nossas abordagens, o contato com a obra deste poeta, iniciado pelo filósofo ainda nos primeiros anos da década de 1930, influenciou profundamente os caminhos da sua filosofia, sobretudo no que diz respeito à reformulação do entendimento de verdade e de linguagem.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Heidegger

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. A questão da técnica. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvam Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Alétheia*: Heráclito, fragmento 16. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Da experiência do pensar*. Trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Heráclito*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

_____. Hölderlin y la esencia de la poesía. In: *Arte y poesia*. Trad. Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *L'être et le temps*. Trad. R. Boehm e A. de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964.

- _____. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa: Vega, 1999.
- _____. *Logos*: Heráclito, fragmento 50. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *O caminho do campo*. São Paulo: Duas cidades, 1969.
- _____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.
- _____. O que quer dizer pensar? In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. poeticamente o homem habita. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. Pourquoi des poètes? In: *Chemins*. Trad. W. Brokmeir. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Qu'appelle-t-on penser?* Trad. Aloys Becker e Gérard Granel. 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- _____. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.
- _____. *Que é isto – a filosofia?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- _____. *Ser e tempo* (I, II). Trad. Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.
- _____. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. Superação da metafísica. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

Obras de outros autores

ADORNO, Theodor W. *Notas de literatura*. Trad. Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1973.

ALLEMANN, Beda. *Hölderlin et Heidegger: recherche de la relation entre poésie et pensée*. Trad. François Fédier. Paris: PUF, 1959.

ARISTÓTELES. Trad. Gerd Bornheim. São Paulo: Abril cultural, 1981. Coleção Os Pensadores.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CAVALCANTE, Márcia de Sá. *O espaço-entre poesia e pensamento*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras completas*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobrázky. Campinas: Papirus, 1996.

HERÁCLITO. *Fragmentos: origem do pensamento*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Canto do destino e outros cantos*. Trad. Antônio Medina Rodrigues. São Paulo: Iluminuras, 1994.

- _____. *Poèmes*. Trad. Genevière Bianquis. Éditions Montaigne, 1943.
- _____. *Reflexões*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- HUHNE, Leda Miranda (Org.). *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeta pensante*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.
- _____. *O sentido hermenêutico da poesia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MARÍAS, Julián. *Los estilos de la filosofía*. Trad. Sylvio Horta. Madrid: Edição Jean Lauand, 1999/2000.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. Trad. Joaquim José de Faria. 5ª ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- _____. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1986.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PLATÃO. *Íon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

- _____. *Obras completas*. Trad. Maria Araújo. Madrid: Aguilar, 1979.
- _____. *República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997. Coleção Os Pensadores.
- PORTELLA, Eduardo. *Fundamentos da investigação literária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1974.
- QUINTANA, Mário. *Caderno H*. 9ª ed. São Paulo: Globo, 1003.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.
- VALÉRY, Paul. *Varietades*. Trad. Maíza Martins de Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- VICO, Giambattista. *A ciência nova*. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UESP, 2005.
- ZAMBRANO, María. *Filosofia y poesia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.